الجامعة المصرية

مطبوعات كلية الآداب

"المطبوع الخامس عشر"

كتاب نقد النثر

لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي

بتحقيق

طه حسين
عميد كلية الآداب
(سابقا)

و

عبد الحميد العبادي
أستاذ مساعد بكلية الآداب

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م

فهـــرس الموضوعات

(*) قد وضعت أرقام هذا الفصل والذى يليه أسفل الصفحات تمييزا لها عن أرقام متن الكتاب .

البيان العربي

من الجاحظ الى عبد القاهر[1]

لطـه حسين

عند ما أخذ الجاحظ يناضل الشعوبية ، قريبا من منتصف القرن الثالث ، أعلن فى شىء من المجازفة لا يخلو من التفكهة لسذاجته أن اليونان لم يظهر فيهم من يستحق أن يسمى (خطيبا) . وقد يتنزل فيعترف لهم بالزعامة فى الفلسفة ألا أنه ينعت أرسطو نفسه فى كتاب البيان والتبيين (بأنه بكىء اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه) ثم يقول (وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة[2]) .

ويؤكد الجاحظ فى موضع آخر أن " البديع " وهو لفظ كان يطلق لذلك العهد على وجوه البلاغة كلها ، أمر خاص بالعرب مقصور عليهم ، وأن سواهم من شعوب الأرض كان يجهله جهلا مطلقاً[3] .

فالفرس عنده قوم لهم بلاغة ، ولكنها بلاغة مصنوعة متكلفة متعملة ، لا يصل اليها الخطيب إلا بعد كثير من الدرس والتفكير ، وبعد أن يحاول أن يحكى من تقدّموه . فى حين أن البلاغة العربية مرتجلة طبيعية ، كأنها الماء يتفجر من ينبوعه . هذا الى أن الرسائل التى يضيفونها الى الفرس غير مقطوع بصحة نسبتها اليهم ،

---

(١) ترجم هذا البحث عبد الحميد العبادى عن الأصل الفرنسى الذى وضعه طه حسين ونشر الى يسار هذا الكتاب .
(٢) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٢
(٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢١٢

وينبغى الاحتراس ممن اشتهر بالكتابة من الموالى كابن المقفع ، وعبد الحميد ، وأبى عبيد الله ، وغيرهم ممن لا يشق عليهم أن يضعوا هذه الرسائل و ينحلوها القدماء[1] .

وأما الهند ، فيقول الجاحظ أن "لهم معانى مدونة وكتبا مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف ، فهى كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة[2] " .

فهل نستخلص من هذه النبذة كلها أن ذلك البيانى الكبير كان شديد الجهل بآداب الأعاجم؟ لقد كان الجواب عن هذا السؤال يكون (نعم) لو لا أننا نعرف صاحبنا ، ونعرف مايتصف به من حب للفارقة والأغراب ، ومن حماسة متقدة صادقة فى الانتصار للعرب على خصومهم من الأعاجم قد تؤدى به الى التناقض . والواقع أن الجاحظ بأيراده كل هذه الغرائب قد نسى أو تناسى أنه تحدث الينا فى الجزء الأول من هذا الكتاب نفسه عن تصور الأعاجم للبلاغة فقال " قيل للفارسى ، ما البلاغة؟ قال معرفة الفصل من الوصل . وقيل لليونانى ، ما البلاغة؟ قال تصحيح الأقسام واختيار الكلام . وقيل للرومى ، ما البلاغة ؟ قال حسن الاقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الأطالة . وقيل للهندى ، ما البلاغة ؟ قال وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الأشارة[3] " .

ويتحدث الينا الجاحظ أيضا أن معمرا أبا الأشعث سأل بهلة ، وكان من أطباء الهند الذين استقدمهم يحيى بن خالد البرمكى "ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة ، عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك ، ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسى بالقيام بمضايقها وتلخيص لطائف معانيها . قال معمر ، فلقيت بتلك الصحيفة التراجمة فاذا فيها ... " ثم يورد الجاحظ ترجمتها أو ترجمة بعضها على أقل تقدير[4] .

(١) البيان والتبيين ح ٣ ص ١٣ (٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٢
(٣) » » ج ١ ص ٤٩ (٤) » » ج ١ ص ٥١ — ٥٢

فالجاحظ إذا لم يقل ما قال الا بعد أن سمع شيئا يروى عن آداب الأعاجم وبلاغتهم، ولكن من المرجح جدا أنه لم يع منها سوى صورة غامضة غير دقيقة، وأنه إنما عرف إرشادات لا قواعد، وشذرات لا كتبا؛ ومن المؤكد أنه لم يعرف شيئا عن (كتاب الخطابة) لأرسطو، وكلما عرض لذكر المعلم الأول، وقليلا مايفعل ذلك، لم يذكر له سوى التعريف المشهور "الأنسان حى ناطق".

ومع ذلك فالعرب لم يخطئوا حين عدوا الجاحظ مؤسس البيان العربى؛ وليس ذلك لأنه قد وصل بجهده الخاص الى قاعدة بيانية بعينها، فشخصيته القوية تكاد تكون معدومة فى كتابه (البيان والتبيين) ولكن لأنه قد جمع فى هذا الكتاب طائفة من النصوص توضح لنا توضيحا حسنا كيف كان العرب يتصوّرون البيان فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث، وتعطينا صورة مجملة لنشأة البيان العربى أن لم تسمح لنا بتأريخ هذه النشأة. وأن من يكلف نفسه عناء قراءة (البيان والتبيين) على ضخامته وخلوه من النظام، يصل الى هذه النتائج الثلاث: —

(أوّلا) أن العرب من نهاية العصر الجاهلى أخذوا يخضعون صناعة الكلام لنقد أولى، ولكنه فى أغلب الأحوال سديد لأنهم كانوا يعولون فيه على سلامة الذوق. ولقد بلغ بهم الأمر ان استكشفوا عيوبا فنية فى النظم ووضعوا من النصح والإرشاد ما قد يفيد كلا من الخطيب والشاعر فى صناعته. فهم مثلا يحذرون الشاعر من أن يتورط فى عيوب معينة قد تلحق القافية، ويعرفون كيف يؤاخذونه فى حالى الغلو والتقصير؛ ثم هم يتقدّمون الى الخطباء أن يراعوا مقتضى الحال، فيوجزوا أو يطيلوا على وفق المقام، وأن يفتتحوا خطبهم بحمد الله والثناء عليه، ويوشحوها بآى من الذكر الحكيم. وكتاب (البيان والتبيين) حافل باقتباسات من الشعر والنثر، كلها تدور حول هذه الصورة الموجزة لأسلوبهم فى النقد، وكلها تصعد الى أواخر العصر الجاهلى والقرن الأوّل للهجرة.

(ثانيـا) أن العرب منذ القرن الثـانى أخذوا يعنون بصناعة الكلام عنـاية شـديدة ، وقد دفعهم الى ذلك أمران : أولها ما كان بيـن الأحزاب السياسية فى ذلك العصر من صراع تحول الى عقيدة نظرية فى الكوفة والبصرة ، أكبر أمصار العراق فى ذلك الزمان . وثانيهما الحركة الفكرية القوية التى ظهرت فى ذلك العهد نفسه ، فلم تكن مساجد الكوفة والبصرة يومئـذ مجرد مساجد يتعبد فيها المسلمون ويفصـل فى أقضيتهـم ، بل كانت فوق ذلك مدارس يغشاها العلماء لتـدريس اللغة والنحو والحديث والفقه ، والأخباريون ليقصوا على سامعيهم أخبار المغازى والفتوح والفتن ، وزعماء الأحزاب السياسية والفرق الدينية للجدل والمناظرة . وكان يجلس الى هؤلاء جميعا أفناء من الناس ما بين مسلم ، ويهودى ، ونصرانى ، ومجوسى ، وما بين عربى عاطل مزهو طموح تستهويه فصاحة اللسان ، وأعجمى مثقف نشط ولكنه متبرم بحاله غير راض عنها . لا شك أن من يتصدى للكلام أمام هؤلاء ينبغى أن يكون موفور الحظ من وضوح العبارة ، وظهور الحجة ، وخفة الروح ، والقدرة على الأفهام . ومن ثم نشأ بحث دقيق عما ينبغى أن يتحلى به الخطيب من الصفات ، وما ينبغى أن يتجنبه من العيوب ، سواء أكان ذلك من حيث الكلام أم من حيث الهيئة والاشارة .

وكتاب الجاحظ حافل بملاحظات قيدت عند سماع هذه الخطب . فيروى أن " الجمحى خطب خطبة أصاب فيها معانى الكلام وكان فى كلامه صفير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة (١) ، فأجابه زيد بن على بن الحسـين بكلام فى جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفير " . ويروى أن واصل بن عطاء " كان ألثغ فاحش اللثغة فرام أسـقاط الراء من كلامه ... ... فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ... ... حتى انتظم له ما حاول واتسق له ما أمل (٢) " ويروى عن أبى شمر أنه " كان اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كأن

(١) البيان والتبين ح ١ ص ٣٤ (٢) البيان والتبين ج ١ ص ٨

كلامه يخرج من صدع صخرة[1]" ويروى عن آخر أنه "كان يتنحنح ويتلجلج ويمسح لحيته ويقول عند مقاطع كلامه : يا هناه ، ويا هـذا ، واسمع منى ، واستمع الىّ ، وأفهم عنى ... ... ! [2]"

وهكذا وصلوا شيئا فشيئا الى أن وضعوا للمعانى والألفاظ وهيئة الخطيب من القواعد ما نجده متفرّقا فى (البيان والتبيين) .

(ثالثـا) فى ذلك الوقت عينه أخذت تظهر طبقـة مفكرة جديدة ، هى طبقة عمال الديوان وكتّاب الخلفاء . وكان عظم هذه الطبقة أعاجم ، من الفرس ، وأهل الجزيرة ، والسريان ، والقبط . وكان أفرادها جميعا قد ثقفوا بلغاتهم الأصلية ، ثم حذقوا فوق ذلك العربيـة ، مع سوء[3] التلفظ بهـا أحيانا . هـذه الطبقة كانت تلى للخلفاء ورؤساء الدولة المناصب الادارية والكتابية . وقد أدخلت بذلك على اللغة العربية أساليب لم يعهدها العرب من قبل ، وسلكت فى الكتابة طرقا أخذت بها من كان تحت أيديهـا من العمال . ومن ثم أصبحت الكتابة أمرا يتنافس فيـه ، وتدوّن الملحوظات الخاصـة به ، وتلقن أصوله للمبتدئين . والجاحظ نفسـه يثنى على هذه الطبقـة فيقول : (أما أنا فلم أر قوما قط أمثل طريقـة فى البلاغة من الكتّاب ، فانهم قد التمسوا من الألفاظ مالم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا[4]) .

من ذلك ترى أن جهود المتكلمين والساسـة والكتّاب قد تضامنت فى القرن الثانى فى أنتـاج ذلك البيان العربى الذى يصوّره لنا كتاب الجاحظ . واذا فالقول بأن هذا البيان عربى بحت ، قول مبالغ فيه ، لأنه لا نزاع فى أن الكتّاب والمتكلمين ، وجلهم من الأعاجم ، قد ساهموا فيـه . كما أن القول بأنه أعجمى بحت وفق بينـه وبين اللغة العربية ، كما وفق من قبل بين البيان اليونانى واللغة اللاتينية ، قول غير مستقيم

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٥١ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٦ و ٦٢ و ٦٣

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ — ٤٢ (٤) البيان والتبيين ح ١ ص ٧٦

لأنه لانزاع فى أن العرب هم أيضا قد ساهموا فيه . أضف الى ذلك أن الفوارق التى كانت بين لغة القرآن وبين اللغات الأعجمية ذات الثقافة لذلك العهد، كانت من الجسامة بحيث يستحيل معها مجرّد التوفيق بين اللغة العربية وبين أى بيان أعجمى، واحدا كان أو أكثر . بل ليس صحيحا انه كان قد وجد حتى منتصف القرن الثالث بيان عربى تام التكوين، وكل ما فى الأمر أنه وجدت جهود صادقة مفيدة كانت ترمى الى انشاء هذا البيان، ووضع قواعده، وتلقينها للطلاب المبتدئين[1] فى مدارسهم . ومن اليسير أن نتبين فى البيان العربى لذلك العهد ثلاثة عناصر مختلفة : العنصر العربى وهو واضح شديد الوضوح[2]، ثم العنصر الفارسى الذى يميل الى البراعة والظرف فى القول والهيئة[3]، ثم العنصر اليونانى[4] الذى يتصل بالمعانى خاصة من حيث دقتها والعلاقة بينها وبين الألفاظ، أى من حيث المبدأ الذى يدعو اليه أرسطو، مبدأ وجوب الملاءمة بين الخطبة وبين السامعين لها .

وإذا أردنا تبويب هذا البيان فانه يقع فى أربعة فصول قصار :

(١) الكلام على صحة مخارج الحروف، ثم على العيوب التى سببها اللسان أو الأسنان أو ما قد يصيب الفم من التشوه .

(٢) الكلام على سلامة اللغة، والصلة بين الألفاظ بعضها و بعض، والعيوب الناشئة من تنافر الحروف تنافرا يمجه السمع .

(٣) الكلام على الجملة، والعلاقة بين المعنى واللفظ، ثم على الوضوح والإيجاز والأطناب، والملاءمة بين الخطبة والسامعين لها، والملاءمة بين الخطبة وموضوعها .

(٤) الكلام على هيئة الخطيب وأشاراته .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٤ و ٣٢ و ٣٣ و ٣٧ و ٤٠

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤ و ٥٨ و ٦٣ و ٦٤

(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ وما بعدها .

من ذلك نرى أن مجال البيان العربى حتى منتصف القرن الثالث كان محدودا جدا ، وانه كان لا يزال أمام النقاد وعلماء البيان ميدان فسيح يعملون فيه ، وأن ما أحرزه البيان من التقدّم لذلك العهد كان ضئيلا ، وبخاصة اذا قيس الى تقدّم النحو . إلا أنه تقدّم قيم على كل حال .

٢

الى هنا كان الأدب العربى شديد الملاءمة لما يلابسه من الظروف ؛ و إذا كان السعى فى هذا العهد نحو إنشاء بيان منظم بطيئا ثقيل الخطى ، فان الشعر والنثر قد تطوّرا فيه تطوّرا سريعا جدا ، حتى أصبح بينها و بين عهدهما القديم بون شاسع ؛ وذلك بفضل ما كان للأعاجم الذين اشتغلوا بالعلوم والآداب من الأثر النافع فيهما . لقد أثرت الهيلينية فى الأدب العربى البحت من طريق غير مباشر بتأثيرها أوّلا فى متكلمى المعتزلة الذين كانوا جهابذة الفصاحة العربية غير مدافعين ، والذين كانوا بتضلعهم من الفلسفة اليونانية ، مؤسسى البيان العربى حقا . نعم ، لا نستطيع أن نقطع بأنهم كانوا مطلعين على البيان اليونانى لعهدهم ، ولكن لا شك أن تفكيرهم الفلسفى قد أعدهم لأن يتصوّروا صناعة الكلام كما كان يتصوّرها اليونان من بعض الوجوه . و يكفى فى التدليل على صحة هذه الدعوى أن تقارن وأنت تقرأ الجاحظ بين مذهبهم فى نقد الشعر والنثر ، وبين مذهب آخر عربى خالص ، هو مذهب اللغويين أمثال ابن سلام . فسيتضح لك الفرق بين الفكر العربى الخالص الذى كاد يحتفظ ببداوته كاملة غير منقوصة ، و بين الفكر العربى الذى كان ذا صبغة يونانية قوية .

على أن تأثير الهيلينية فى الأدب العربى إنما بلغ غايته على أيدى الشعراء والكتّاب الذين كانوا من أصل أعجمى ، وكانوا قد تأثروا بالآداب اليونانية تأثرا ما ، فأصبحوا يستمدّون وحى خواطرهم من الأدب اليونانى ، أما مباشرة بالأخذ عن الأصول اليونانية ، أو من طريق غير مباشر ، بالاطلاع على ما نقل الى اللغة العربية من التآليف اليونانية

(١) طبقات الشعراء .

المختلفة . ولنمثل لذلك بأبى تمام الشاعر . فيقال أن أباه كان خمارا نصرانيا من بعض قرى دمشق[1] وكان يسمى (تدوس) . فلما اعتنق أبو تمام الاسلام غير اسم أبيه على ما يظهر بجعله (اوسا) وانتسب الى قبيلة طى . وأن من ينظر فى شعره مع ذلك يجده مباينا مباينة واضحة للشعر العربى المعروف لذلك العهد ، لا من حيث أن أبا تمام أفرط فى استعمال التشبيه والمجاز وغيرهما من وجوه البيان ، ولكن لأنه يختلف عمن تقدّمه ومن عاصره من الشعراء فى تصوّره للشعر نفسه ، وفى شدّة أخذه نفسه بتحديد المعانى ووحدة القصيد ، وفى كلفه بوصف الطبيعية ، وميله الى المعانى الفلسفية يضمنها شعره أيا كان الموضوع الذى ينظم فيه . وقد راع أبو تمام معاصريه بما ابتدع فى الشعر ، ولم يفرغ الناس بعد من الجدل فى محاسن شعره وعيوبه ، وهو شعر نلحظ الأثر اليونانى ماثلا فيه من غير مراء .

من الممكن أن نجرى هذا الحكم عينه على الكتّاب الذين كانوا يشغلون المناصب العالية فى دواوين الأمويين والعباسيين . واذا كنا على يقين من أن ابن المقفع فارسى الأصل ، فنحن لا نعرف شيئا ما عن أصل عبد الحميد بن يحيى . بيد أننا عند ما نقرأ القليل الباقى من منشآته ، لا يسعنا إلا أن نعترف بما (للهيلينية) من الأثر البين فى هذه المنشآت ، معنى ومبنى . والحق أن عبد الحميد كان أحد كتّاب القرن الثانى الأقلاء الذين فهموا (الفصول) كما كان يفهمها علماء البيان من اليونان . ونفس بناء جمله يظهر تأثرا واضحا بالهيلينية ، فهو يضع الصفة من الجملة حيث يقتضى المعنى وضعها ولو أغضب النحاة بعض الشىء[2] . ويشبهه فى ذلك أحمد بن يوسف الذى كان من كتّاب المأمون ، والذى لا شك فى أنه من أصل قبطى .

لا مراء فى أن أدبنا العربى قد استفاد من ذلك الأثر غير المباشر المستمد من الهيلينية . ولقد كانت الفائدة تكون أتم لو أن الذين نشروا الفلسفة اليونانية

---

(١) أنظر ترجمته فى ابن خلكان .

(٢) أنظر الكتاب الذى كتبه باسم آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد الى ولى عهده فى نظام الحرب .

بين العرب ظلوا على حيطتهم وحذرهم ، فلم يخرجوا من دائرة البحث النظرى الى الأدب نفسه ، ولم يبسطوا عليه سلطانهم . ثم لو أن نقلة السريان لم ينقلوا الى العربية بصفة خاصة كتابى (الخطابة) و (الشعر) لأرسطو . قد يبدو فى هذا القول شيء من التناقض ، ولكن الواقع أنه منذ أخذ الفكر اليونانى يدعى جهارا حق التشريع للكتاب والشعراء، قام هؤلاء الكتاب والشعراء فحملوا من ناحيتهم على منطق المعلم الأول حملة رجعية قوية تصورها لنا أبيات البحترى التى يخاطب بها المناطقة فيقول :

كلفتمونا حدود منطقكم ... والشعر يغنى عن صدقه كذبه
ولم يكن ذو القروح يلهج بالـ ... ـمنطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفى إشارته ... وليس بالهذر طولت خطبه

كما تصورها أيضا مقدّمة كتاب (أدب الكاتب) حيث يسخر ابن قتيبة من أهل المنطق، وتقسيمهم لصور القضايا المنطقية سخرية مرة قاسية .

لم يوجد حتى منتصف القرن الثالث غير بيان عربى واحد ، اذا صح انه كان لا يزال فى دور الطفولة وانه كان مضطربا فقد كان ملائما للظروف خصبا ، مؤلفا فى شيء من الانسجام بين الروح العربى والروح الفارسى والروح اليونانى . ثم وجد من ذلك الوقت بيانان : أحدهما عربى محافظ لا يقرب الفلسفة اليونانية إلا فى كثير من التحفظ والاحتراس ، والآخر يونانى كان يجهر بالأخذ عن أرسطو ، وبذلك تعرض لحملات المحافظين المنكرة وألسنتهم الحداد .

على أن من الخطأ البين أن نعتقد أن البيان الذى نعتناه بالمحافظة قد سلم من أثر الغارة الهيلينية . فقد يكون عجيبا على أقل تقدير أن يظهر أوّل كتاب فى البيان العلمى فى ذات الوقت الذى ظهرت فيه ترجمة (كتاب الخطابة) لأرسطو . ومع ذلك فهذا الذى كان . لقد ترجم حنين بن اسحاق (كتاب الخطابة) ومن المحتمل أن هذه الترجمة ظهرت بعد وفاة الجاحظ أى فى النصف الثانى من القرن الثالث

لأن حنين بن اسحاق توفى سـنة ٢٩٨ هـ . فى هذه الفترة عينها وضع أمير المؤمنين الشاعر التعس عبد الله بن المعتز، كتاب (البديع) .

لم أطلع على كتاب (البديع) هـذا ولكن الذين نقلوا عنـه أكثروا من ذكره كثرة تمكننا من تصوره، فهو عبارة عن تعداد لأنواع البديع، مع الاستشهاد لكل منها بشواهد مقتبسة من كلام القدماء والمعاصرين لابن المعتز، ومع الموازنة بين هذه الشواهد بعضها و بعض . وهم يقولون أن ابن المعتز أحصى فى كتابه ثمانية عشر نوعا من أنواع البديع ؛ من يدرسها فى كتاب معاصره قدامة بن جعفر، وفى كتب الذين جاءوا بعده، يلحظ فيها لا محالة أثرا بينا للفصل الثالث من كتاب (الخطابة) و بعبارة أدق، للقسم الأول من الفصل الثالث، وهو الذى يبحث فى "العبارة" .

لقد كان تصور هؤلاء المؤلفين من العرب للتشبيه، والمجاز، والمقابلة، ووزن الكلام والفصول، قريبا مما نجده فى الموضع المذكور من كتاب (الخطابة). نعم انهم تحاشوا أن ينقلوا عن المعلم الأول جميع الأمثـلة التى كان يمثل بها، لا لشىء أكثر من أنهم لم يفهموا هـذه الأمثلة . غير أنهم أوردوا مرة أحد أمثلة أرسطو، فعند ما يقرر أرسطو أن المجاز يقوم على التشبيه يقول "عند مايقول (هوميروس) فى حديثه عن آخيل (كر كالأسد)، فهذا تشبيه، وعند مايقول (كر هذا الأسد)، فهذا مجاز، لأنه لمـا كان الرجل والحيوان فى هـذا المثال ممتلئين شجاعة، صح أن يسمى أخيل أسدا على سبيل المجاز"[1] خذ أى كتاب من كتب البيان العربى، فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيـه لفظ (زيد) المألوف فى شـواهد البلاغة والنحو، بدلا من (أخيل) واذا فقد فهم العرب هذا المثال .

والواقع أن علماء البيان من العرب على نقمتهم (كتاب الخطابة) لم يكفوا عن أن يعنوا به و يحرصوا عليه غاية الحرص . نعم انهم لجهلهم التام بنظم اليونان وآدابهم لم يستطيعوا فهم الأنواع الخطابية ومايتصل بها، ولا الشواهد التى استخلصها أرسطو

(١) الخطابة : الكتاب الأول والثالث — الفصل الرابع — الفقرة الأولى .

من غرر الأدب اليونانى؛ ولكن لا شك فى أنهم بأزاء ذلك وجدوا فصولا أخرى تحدّث اليهم عن أشياء يعرفونها ويجدونها دائما فى شعرهم الخاص، وأنهم أيضا قد عثروا فى مواضع مختلفة من كتاب (الخطابة) على افكار عامة وقريبة من متناولهم ومحققة الفائدة لشعرائهم وكتابهم ، فلم لا يستسيغون من هذا الكتاب المغلق كل ما يلائم عقولهم وآدابهم ؟ الجواب أنهم على ما أعتقد قد فعلوا ذلك ، وأنهم فعلوه على نحو يستثير الاعجاب حقا . والواقع أنه ليس من بين العلوم العربية الدخيلة علم كالبيان هضمه العرب واستمرءوه ، وبخاصة من أواخر القرن الثالث الى نهاية القرن الرابع . بذلك أصبح البيان علما عربيا من جميع الوجوه : عربى من جهة الروح ، عربى من جهة المادة ، عربى من جهة الشواهد ، حتى ليخيل الينا ألا صلة بينه وبين أى بيان آخر . هذا هو السبب فى أن بعض مؤلفى العرب اعتقد باخلاص أن البيان العربى غير مدين للأعاجم فى شىء ؛ فابن الأثير الذى عاش فى القرن السابع يقول فى (المثل السائر)(١) : " اعلم أن المعانى الخطابية قد حصرت أصولها وأول من تكلم فى ذلك حكماء اليونان غير أن ذلك الحصر كلى لا جزئى ... ... لا جرم أن ذلك الحصر لا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم ولا يفتقر اليه فان البدوى البادى راعى الإبل ما كان يمر شىء من ذلك بفهمه ولا يخطر بباله ، ومع هذا فانه كان يأتى بالسحر الحلال ان قال شعرا أو تكلم نثرا (فان قيل) أن ذلك البدوى كان له ذلك طبعا وخليقة ... ... فالجواب عن ذلك أنى أقول ان سلمت اليك أن الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة فماذا تقول فيمن جاء بعدهم من شاعر وخطيب تحضروا وسكنوا البلاد ولم يروا البادية . (فان قلت) أن هؤلاء وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه (قلت لك فى الجواب) هذا شىء لم يكن ولا علم أبو نواس شيئا منه ولا مسلم بن الوليد

(١) ص ١٨٦ من طبعة بولاق .

ولا أبو تمام ولا البحترى ولا أبو الطيب المتنبي ولا غيرهم . وكذلك جرى الحكم فى أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابى وغيرهم" .

لم يكن فى طوق هذا البيان المحافظ أن يثبت لهجوم العقل اليونانى طويلا، ولم يكن هذا فى الحق يسيرا . لقد أنشأ متكلموا المعتزلة هذا البيان ، اذا صح هذا التعبير، وتعهدوه، وقلما كان يفلت من أيديهم . وقد بقى أقرب الى الأدب منه الى الفلسفة ما بقى أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربى وينهلون من موارده العذبة. فلما أصبحوا أكثر اشتغالا بالفلسفة منهم بالأدب، أصبح بيانهم أقرب الى الفلسفة منه الى الأدب؛ ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجانى عند ما وضع فى القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غرة كتب البيان العربى إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه . وانا لنجد فى كتابه المذكور جراثيم (الطريقة التقريرية) التى أودت بالبيان العربى فى القرن السادس . على أن لنا عودة الى كتاب عبد القاهر، فلنرجع الآن الى النصف الثانى من القرن الثالث ، لنرى كيف نما البيان الثانى، وهو البيان اليونانى .

٣

نلاحظ قبل الخوض فى هذا الموضوع أن فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهما لمعظم (كتاب الخطابة) من المتكلمين وعلماء البيان. لقد كانوا مثلهم يجهلون (الهيلينية) كلها ، عدا الفلسفة بطبيعة الحال ، وكانت النظم السياسية اليونانية ديمقراطية كانت أو أرستقراطية، ونظام القضاء اليونانى شيئا غريبا بالإضافة اليهم جميعا، لأن العرب لم تعرف من النظم السياسية غير الخلافة ، ولا من النظم القضائية غير قضاء الفرد . كذلك لم تكن لديهم صورة واضحة لأنواع الخطابة السياسية وأنواع الخطابة القضائية، وإن كانوا من ناحية أخرى لهم يصر بالخطب الرسمية التى كانت تلقى عادة فى المحافل بين أيدى الخلفاء والأمراء ورؤساء الدولة . على أن الفلاسفة والأدباء يستوون فى أنهم كانوا جميعا يفهمون حق الفهم القسم الخاص (بالعبارة) من (كتاب الخطابة) . ولكن الأولين كانوا أحسن من الآخرين فهما لما يقول فيه (أرسطو)

عن الأخلاق والانفعالات ، دون أن يلحظوا البتة ما يرتبه عليها من القيمة الأدبية . ثم أن الفلاسفة لم يحاولوا أن يأخذوا الكتّاب بالعمل بـ (كتاب الخطابة) ولا الشعراء بـ (كتاب الشعر) الذى ترجمه متى بن يونس فى القرن الرابع ، والذى لم يفهمه أحد على الإطلاق كما سنرى بعد قليل . وكل الذى حاولوه هو أنهم وضعوا للغة العربية بيانا عقليا يستند الى الفلسفة أكثر من استناده الى أى شيء آخر . ولما لم يفهموا من أرسطو إلا ما قاله عن (العبارة) فانهم لم يلحظوا أى فارق بين ما هو (شعر) وما هو (خطابة) وكل ما يفرق عندهم بين الشعر والنثر انما هو الوزن والقافية . ولما كان لهذين علم خاص هو العروض فقد أصبح النثر والشعر عندهم متساويى الحظ من (العبارة) فما يقولونه عن أحدهما يقولونه عن الآخر ، وقواعد البلاغة التى يطبقونها على النثر ، تنطبق عندهم على الشعر ، و إن يكن ثمت فارق ، فهو فى الواقع أمر تقديرى .

كان أول ما ظهر من تشريع الفلسفة للأدب ، كتابا فى الشعر لقدامة بن جعفر اسمه (نقد الشعر) وقدامة هذا كان فى أول أمره نصرانيا ثم اعتنق الاسلام فى أواخر القرن الثالث ، وربما كان ذلك لتحسن مكانته فى الديوان ببغداد . درس الفلسفة وبخاصة المنطق ، وكتب رسائل شتى فى موضوعات متنوعة بعضها يتصل بادارة الدولة و بعضها بالأدب . وقد استغل كتابه (نقد الشعر) (وقد طبع فى عام ١٣٠٢ عن النسخة المحفوظة بمكتبة كبريلى بالقسطنطينية) كل مؤلف جاء بعده دون أن يقول كلمة واحدة يقرّ فيها له بالفضل . ونحن عند ما نقرؤه نحس من أول فصوله أننا بازاء روح جديد لا عهد لنا بمثله من قبل . أنظر مثلا كيف يعرف الشعر ويحلل هذا التعريف ، فستجد ذلك شيئا تقريريا محضا . فهو يقول (أنه قول موزون مقفى يدل على معنى . فقولنا (قول) دال على أصل الكلام الذى هو بمنزلة الجنس للشعر وقولنا (موزون) يفصله مما ليس بموزون ، اذ كان من القول موزون وغير موزون . وقولنا (مقفى) فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافى له ولا مقاطع ، وقولنا (يدل على معنى) يفصل بين ماجرى من القول على قافية ووزن مع

دلالة على معنى ممـا جرى على ذلك من غير دلالة على معـنى) ثم يمضى قدامة حتى يقول (فاذ قد تبين ... ... أن الشعر هو ما قدمناه فليس من الاضطرار اذا أن يكون ما هذه سبيله جيدا أبدا ولا رديئا أبدا، بل يحتمل أن يتعاقبه الأمران مرة هذه وأخرى هذه على حسب ما يتفق؛ فحينئذ يحتاج الى معرفة الجيد وتمييزه من الردىء)[١].

اذا كانت هذه العبارة تدل على منتهى التفكير الفلسفى، فهى من غير شك لا تفيد أن المؤلف قد فهم (كتاب الشعر) أو أنه على أقل تقدير ينقل عنه . ذلك بأن أرسطو يحى باللائمة فى كتابه هـذا على من يسـمون الكلام المنظوم شـعرا[٢]؛ وعنده أن الوزن والمعنى وحدهما لا يكفيان فى تكوين الشعر .

ويمكن المضى فى قراءة (نقد الشـعر) دون أن نلمح أثرا ما لنظرية (المحاكاة) المشهورة والتى هى جوهر (كتاب الشعر) . واذا فلا بد من أحد أمرين، فاما ان قدامة لم يطلع على كتاب (الشعر) لأنه لم يكن ترجم بعـد الى اللغة العربية، أو أنه قد اطلع على الأصل اليونانى أو على ترجمة سريانية له، فلم يتيسر له فهمه .

على أنه اذا كان قدامة يجهل (كتاب الشعر) فقد كان على أحاطة تامة بـ (كتاب الخطابة) وقد فهم منه كل ما يمكن أن ينتفع به وطبق مافهمه على الشعر العربى. فهم أولا كل ماورد فى القسم الخاص (بالعبارة) عن التشبيه، والمجاز، والمقابلة، والفصول، وغير ذلك، ثم انتفع بكل الجزء الذى يتصل منه بالأخلاق والانفعالات . ثم عرف كيف ينتفع بما فهم فى كتابه (نقد الشعر) وذلك عند بيانه كيف يكون المديح وكيف يكون الهجاء . وقد أنفق قدامة مجهودا طريفا فى رد سائر الفنون الشعرية الى المديح والهجاء ليخضعها كلها لنظرية أرسـطو المتعلقة (بالمنافرات) . فليس الرثاء عنـده إلا مديحا، وإذا فينبغى أن تستعمل فيه قواعد المديح، مع ملاحظة أن يكون الفعل ماضيا لا مضارعا، فلا يقال (أنه شجاع) أو (أنه جواد) ولكن (كان شجاعا)

(١) نقد الشعر ص ٣ (٢) كتاب الشعر : الكتاب الأول — الفقرة ٦

و (كان جوادا) . وكذلك الشأن فى معاتبة الأصدقاء والشكوى منهم فهى نوع من الهجاء ، وكل ما فى الأمر أنه ينبغى أن تصطنع الرفق فى عتبك وشكواك ، حتى لا تفقد صداقة من تعاتب . والغـزل والتشبيب بالنساء يعتبران من المديح إلا أنه ينبغى أن يختار الشاعر من المعانى والألفاظ ما به يستعطفهن ويؤثر فى قلوبهن . هنا نلحظ بطبيعة الحال أثر النظرية التى تقول بوجوب الملاءمة بين الخطبة وبين حال المخاطب .

كذلك يستغل قدامة نظرية أخرى لأرسطو فى كثير من الاقتناع بصحتها . تلك نظرية (الغلو) الذى يجيزه أرسطو على ما هو معروف للشعراء فى جميع الأحوال ، وللخطباء فى أحوال خاصة . فيعدّ قدامة (الغلو) مما يمتاز به فحول الشعراء ، وينحى على أنصار الاعتدال ومن يرون الاقتصار على الحدّ الأوسط ، زاعما أنهم ليس لهم أن يطلبوا الى الشاعر ، من حيث هو شاعر ، أن يتوخى الصدق ، بل ولا أن يتقيد بالأخلاق نفسها .

مما تقدّم نرى أنه عند ما حاول الفكر اليونانى للمرة الأولى أن يسيطر على الأدب العربى ، كانت محاولته قاصرة على الشعر ، وانها لم تستند فى ذلك إلا على كتابى (المنطق) و (الخطابة) اللذين جاء بهما مؤسس (الليسيه) .

لم يعف أدباء العرب فيا بعد هـذا الجزء الفلسفى من كتاب قدامة من شديد استنكارهم قلّ ذلك أو كثر ، فى حين أنهم بالغوا فى استغلال الجزء الذى يتصل منه بالبيان البحت . بل لقد اتخذوا ذلك الجزء مثالا ينسجون على منواله ، واجتهدوا أن يضيفوا أنواعا من البديع جديدة الى العشرين التى ضمنها قدامة كتابه . نذكر من هؤلاء الأدباء على سبيل المثال أبا هلال العسكرى المتوفى فى أواخر القرن الرابع ، فقد أحصى فى كتاب (الصناعتين) خمسة وثلاثين نوعا من أنواع البديع[1] .

(١) انظر «الصناعتين» ص ٢٠٤ وما بعدها .

ثم يحاول الفكر اليونانى مرة أخرى أن يشرع للادب العربى . ومحاولته هذه المرة توصف فى وقت واحد بأنها جريئة جدا ، واسعة النطاق جدا ، مبتكرة جدا . وهى تتمثل فى رسالة محفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٢ وستنشرها قريبا كلية الآداب المصرية . عنوان هذه الرسالة (نقد النثر) وهى تنسب الى قدامة بن جعفر الذى سبق الكلام عليه، ولكن المطلع عليها يرى أنها لا يمكن أن تكون له ، بل هى فى الغالب لكاتب شيعى ظاهر التشيع قد صنف كتبا عدّة فى الفقه وعلوم الدين يشير اليها ويحيل عليها فى شىء من الطمأنينة والارتياح ويرى بروكلمان أن واضع هذه الرسالة تلميذ لقدامة اسمه أبو عبد الله محمد بن أيوب[1] . على أن هذه مسألة سيحققها زميلى العبادى فى غير هذا الموضع . أما نحن فنقتصر فى هذا المقام على تحليل هذه الرسالة تحليلا موجزا ولكنه كاف فى الدلالة على أهمية ما تنتحله الفلسفة اليونانية من سلطان على البيان العربى فى القرن الرابع .

يقرّر المؤلف فى الفصل الأول أن الانسان إنما فضل بالعقل، وأن العقل نوعان : موهوب ومكسوب ، وأن الموهوب يشبه البدن والمكسوب يشبه الغذاء ، ثم يبين أن ترجمان العقل والدليل عليه إنما هو (البيان) . وفى الفصل الثانى يعرّفنا أن البيان على أربعة أوجه : (١) بيان الأشياء بذواتها، (٢) البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب، (٣) البيان الذى هو نطق باللسان، (٤) البيان بالكتابة التى تبلغ من بعد أو غاب . والمؤلف يثبت وجود كل وجه من هذه الوجوه و بلاغته بأدلة من القرآن . وفى الفصل الثالث يبين أن بيان الأشياء بذواتها بعضه ظاهر وبعضه باطن ، وأن الظاهر ما أدرك بالحس، فاستغنى بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له ؛ وأما الباطن فهو ما غاب عن الحس، واختلفت العقول فى إثباته ، وأن الطريق الى علمه من جنسين : "القياس

(١) أنظر « دائرة المعارف الاسلامية » مادة (قدامة)

والخبر" . وفى الفصل الرابع، يورد المؤلف صورة وجيزة واضحة "للقياس" وأنواعه فيحلله، وفى أثناء تحليله له يوضح لنا الحد، والوصف، والمقولات، ويبين طريقة استعمالها فى اللغة العربيـة ، وينبه على أنه قد أخذ كل ذلك الفصـل من كتب المناطقة . وفى الفصـل السادس يتكلم على " الخبر" فيبين أنه على نوعين : يقين وتصديق . والمؤلف فى هذا الفصل يجرى على نهج فقهاء المسلمين ومتكلميهم، مع ميل ظاهر نحو التشيع . وفى الفصل السادس يجمل المؤلف الكلام على الوجه الثانى من أوجه البيان وهو (الاعتقاد) المتفرع عن الوجه الأول . والمؤلف لا يأتى فى هذا الفصل أيضـا بجديد ، فالقياس والخبر يحدثان فينا إما حقا لا شبهة فيـه، أو علما مشتبها يحتاج الى تقويته بالاحتجاج فيه ، أو باطلا لا شك فيـه . ونحن يجب علينا أن نصدق الأول اعتقادا وعملا، وأن نكذب بالثالث، وأن نتوقف عند الثانى ونحتاط قبـل أن نعرض له بتصديق أو تكذيب . كل ذلك ينطبق على أصول الفقه وعلم الكلام، ولكن مع ميل ظاهر الى التشيع على عادة المؤلف . وفى الفصل السابع يتكلم المؤلف على الوجه الثـالث من أوجه البيان ، وهو البيان بالقول، ولكنه فى الواقع يضمنه الكلام على الوجه الرابع، وهو البيان بالكتابة . والقول عنده نوعان، فمنـه ظاهر غير محتاج الى تفسير، ومنه باطن يتوصل اليه بالاستدلال والخبر . ويستشهد المؤلف فى كلامه هنا بشواهد مأخوذة من القرآن . ثم يلخص خواص القضية المنطقية، فيقول ان منها ما هو عام شامل للسان العربى وغيره، ومنها ماهو خاص يختلف باختلاف اللغات ، ثم يعـد الخواص العامة مستعينا فى ذلك بالمنطق والفقه وعلم الكلام . وفى الفصل الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادى عشر، يورد المؤلف من قواعد النحو ما يتعلق بالاشتقاق، وصيغ الأسماء والأفعال . وليس فى الفصول المذكورة ابتكار ما بل هى فى الواقع لا تخرج عن كونها مجرّد تقليد للفصلين العشرين، والحادى والعشرين من (كتاب الشعر) لأرسطو، وفى الفصل الثانى عشر الى الرابع والعشرين يتكلم على التشبيه، واللحن فى أحواله المختلفة، والرمز، والوحى، والاستعارة، والأمثال، واللغز،

والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع والعطف، والتقديم والتأخير، والاختراع، والتعريب؛ وفى ذلك كله يعتمد المؤلف على أرسطو. وفى الفصل الخامس والعشرين يقسم المؤلف الكلام الى منظوم ومنثور، ثم يعرف (البلاغة) التى يستوى عنده فيها المنظوم والمنثور، فيقول "انها القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام، وفصاحة اللسان"، ثم يدافع عن الشعر فيقول أن أرسطو ذكره فى (كتاب الجدل) وجعله حجة مقنعة، وانه احتج فى كثير من كتب السياسة بقول (أوميرس)؛ ولكن أهم من ذلك كله عنده أن النبى (صلعم) قد سمع الشعر وأمر من كان شاعرا من أصحابه بهجو أعدائه. ثم يسرد المؤلف فنون الشعر، آتيا على محاسنه وعيوبه فى كلام قريب من كلام قدامة فى (نقد الشعر). وهو لا يرى بأسا بأن يغلو الشاعر ويسرف فى تعبيره، مفضلا الغلو على الاعتدال، محيلا فى ذلك كله على أرسطو الذى يجيز بل يستعذب الكذب فى الشعر. وفى الفصل السادس والعشرين، يتكلم على المنثور فيقول انه أربعة أنواع: خطابة، وترسل، وجدل، وحديث. ثم يأخذ فى الكلام من حيث البلاغة على الخطابة والترسل، فيعرفهما ويبين محاسنهما وعيوبهما، ويقارن بينهما معتمدا بصفة خاصة على الجاحظ فيما يتعلق بالخطابة من حيث الفصاحة والإلقاء، وعلى كتاب الدواوين والخطاطين فيما يتعلق بالرسائل من حيث بلاغتها ورشاقتها. ونلاحظ أنه يضرب المثل بأرسطو واقليدس فى الإيجاز، لأنهما كما يقول (لم يأتيا فى شىء من كلامهما بما يتهيأ لأحد أن يختصره أو يأتى بأقل من لفظهما) كما يضرب المثل بجالينوس ويوحنا النحوى فى الاطالة والإسهاب. ثم يضيف الى ذلك عدة شواهد عربية مأخوذة من أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم، ومن كبار الكتاب حتى القرن الثالث. وفى الفصل السابع والعشرين يتكلم على الترسل. وفى الفصل الثامن والعشرين يتكلم على الجدل، فيذكر قواعده على نحو ما هو وارد فى (كتاب الجدل) لأرسطو، وعلى حسب مواضعات المتكلمين والفقهاء الإسلاميين. وفى الفصل التاسع والعشرين يتكلم على ما ينبغى أن يتصف به المجادل

البارع من الصفات الخلقية، والخلقية، والمنطقية، والأدبية، مستعينا فى ذلك كله بالقرآن والسنة ومواضعات المتكلمين والفقهاء، ومقالات الفلاسفة . ثم يتكلم فى الفصل الأخير من الرسالة على الحديث، فيبين أن له وجوها كثيرة، منها الجدّ والهزل، والصدق والكذب، والسخيف والجزل ... الخ . ويهدى المؤلف الى القارئ نصائح تقوم على الأخلاق والذوق السليم يبين فيها متى وكيف وأين يستخدم كل وجه من هذه الوجوه .

لا جرم أنا هنا بأزاء بيان جديد كل الجدّة، بيان لا يستمد غذاءه من الأدب العربى البحت وخطابة أرسطو وشعره فحسب، ولكنه يستفيد فى تكوين بنيته من منطق أرسطو، وبخاصة كتابيه (أنالوطيقا) و (طوبيقا)(١) هذا البيان الجديد فى حقيقة الأمر يقصد الى تكوين الخطيب والشاعر والكاتب وذلك بأن يجعل لكل منهم أولا فكرا مستقيما، ثم لسانا ناطقا يحسن به التعبير عما يجول بخاطره، ثم هو يهديه بعد ذلك الى خير أساليب الأداء والالقاء . ونحن لسنا بحاجة الى أن نقول أن حظ هذا البيان ذى الصفة الفلسفية المحضة لم يكن خيرا من حظ (نقد الشعر) لقدامة، ذلك بأن أدباء العرب مضوا يكتبون على النحو الذى أشرنا اليه منذ قليل .

أريد أن أقف هنا وقفة يسيرة لأبين ما كان لكتابى (الخطابة) و (الشعر) من أثر مباشر نام فى الفكر العربى، أو بعبارة أدق فى الفكر الاسلامى . ولا أعنى بذلك إلا الفكر الفلسفى الذى يعنى بالنظر المجرّد دون أية غاية عملية . فمنذ تم نقل كتابى (الخطابة) و (الشعر) إلى اللغة العربية، عدّهما فلاسفة المسلمين متممين لمنطق أرسطو، وتناولوهما بالتحليل والشرح . من ذلك تحليل ابن رشد وشرحه، وتحليل ابن سينا وشرحه لها فى كتاب (الشفا) .

ولست متعرّضا فى هذا المقام لما كتب ابن رشد عنهما . فذلك غير خاف على القارئ من جهة، ثم هو من جهة أخرى لا يتفق بوجه من الوجوه مع معانى

(١) أى كتابى (تحليل القياس) و (الجدل)

أرسطو . ذلك لأن ابن رشد لم يفهم هذه المعانى لحرفها جهد استطاعته . قد نسأل أنفسنا ونحن تقرأ ابن ارشد عن سبب هـذا التحريف ، أهو قصور الفيلسوف القرطبى ، أم فساد ترجمة (الخطابة) و (الشعر) ؟ لا شك أن ابن رشد لم يفهم على أقل تقدير كتاب (الخطابة) لأن ترجمة هـذا الكتاب صحيحة بقدر الامكان ومن المستطاع قراءة مقدار صالح منها ، على ما فى ذلك من المشقة ، فى نسخة من ترجمة (الأرغانون) محفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس (تحت رقم ٢٣٤٦ مخطوطات شرقية) وربما تولت كليتنا نشرها يوما ما . هذه الترجمة بعيدة جدا عن أن توصف بالتحريف والسقم ، وإن كانت منقولة عن ترجمة سريانية .

وإذًا فلا عجب أن يكون ابن سينا فهم كتاب (الخطابة) فهما لا بأس به وقد حلله فى (الشفا) تحليلا دقيقا وشديد القرب من الأصل . فهو يقسمه إلى أربع مقالات : الأولى تقع فى سبعة فصول يلخص فيها و يشرح آراء أرسطو العامة فى تعريف (الخطابة) وفى العلاقة بينها و بين (الجدل) والصناعات الأخرى ، وفى فائدتها ، وفى البرهان الخطابى ، والأنواع الخطابيـة ، وغير ذلك . ثم المقـالة الثانية وتقع فى تسعة فصـول : الثلاثة الأولى منهـا فى الخطابة السياسية ، والرابع فى خطابة المنافرة ، والخامس والسادس والسابع والثـامن فى الخطابة القضائيـة ، والتاسع فى التصـديقات التى ليست عن صناعة كما يقول ابن سينا . ثم المقالة الثالثه وتشتمل على سـتة فصول : تبحث الأربعة الأولى منها فى (الانفعالات) ، ويبحث الخامس فى الأنواع المشتركة بين الأنواع الخطابية الثلاثة ، ويبحث السادس فى الفرق بين المقدّمات الجدلية والخطابية وفى إعطاء أنواع نافعة فى التصديقات بأصنافها . ثم المقالة الرابعة ، وتقع فى خمسة فصول : تبحث الثلاثة الأولى منها فى (العبارة) ويبحث الرابع فى أحوال القول الخطابى ، وحاجتها فى كل نوع من الأنواع الثلاثة الخطابية ، ويبحث الخامس فى السؤال والجواب الخطابيين ، وفى خاتمة الكلام الخطابى .

يتضح من ذلك أن المقالتين الأولى والثانية تقابلان الكتاب الأول من كتاب (الخطابة) بشكله الذى نعرفه، والمقالة الثالثة تقابل الكتاب الثانى، والمقالة الرابعة تقابل الكتاب الثالث .

وبعد، فهل هذا التقسيم الرباعى لكتاب (الخطابة) من صنع ابن سينا أم هل هو قديم ؟ هذا سؤال يهم الهيلينيين الذين لا يزالون يبحثون عن التقسيم القديم لكتاب (الخطابة) وليس فى الامكان أن نجيب عنه حتى تحل رموز النسخة التى أشرنا اليها منذ هنيهة ويتم نشرها .

قد نكون مبالغين إذا قلنا أن ابن سينا أحاط علما بكتاب (الخطابة) ؛ ولكن لا شك فى أنه أحاط بجوهره . أنظر إلى كلامه على أنواع الحكومة كما أوردها أرسطو فى (كتاب الخطابة) فمن الجلى أنه مشوب بالغموض والإبهام ؛ فى حين أنه قد فهم حق الفهم ما يصف به أرسطو كل نوع منها . ثم أنظر الى كلامه على نظام القضاء عند اليونان، فهو لا يوصف بالدقة ولا بالوضوح ، لأن ابن سينا لا يعرف نظام قضاء الجماعة ، فهو يسمى (الاتهام) (شكاية) و (الدفاع) (اعتذارا) وكثيرا ما يتكلم كلام الأديب حين ينبغى أن يتكلم كلام رجل القانون . إلا أنك تجده قد فهم فهما يستثير الإعجاب كل ما يقوله أرسطو عن (الانفعالات) وتجد وصفه لأخلاق الاحداث ، والشبان[1] ، والشيب ، مطابقا للأصل مطابقة رائعة . ويكاد تصوره (للعبارة) يكون صحيحا لا غبار عليه . ومع هذا كله فابن سينا نفسه لا يغفل أن ينبه على أن كتاب (الخطابة) بعيد عن الفكر العربى، ويلفت النظر مرارا إلى أن به أشياء خاصة باليونان ، ويصرح فى عدة مواضع بأنه لم يفهم جملا بعينها واردة فى كتاب (الخطابة) بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم الترجمة بعدم الدقة ، وود لو استطاع الرجوع الى الأصل اليونانى[2] ،

(١) الشفا . الخطابة : المقالة الثالثة : الفصل الرابع .
(٢) » : » : » : » : الثالث .

وكثيرا ما يستعصى عليه فهم الشواهد التى يوردها أرسطو فيحذفها و ينبه على ذلك ، كما أنه كثيرا ما ينبو ذوقه عن أسماء الأعلام اليونانية فيهذبها أو يكتفى بذكر مدلولاتها . فاذا أورد شاهدا أخطأ فى ايراده . مثال ذلك استعماله (أفروديت) مكان (ديونيسوس[1]) فى المقال الخاص بالاستعارة المناسبة ، واختصاره قصة سيمونيدس دون أن يذكر اسمه حين رفض أن يمدح البغلة السابقة[2] ، لأنه لم يرض ما قدم اليه من أجر، ثم أرضى فمدحها واصفا إياها بأنها ابنة الفرس ذى الجناحين . وقد ينتصر لنفسه فيستبدل بالشواهد اليونانية شواهد عربية مأخوذة من الأدب العربى والفقه ومن الحديث أحيانا كما صنع عند كلامه على (خاتمة الكلام الخطابى) ، فبعد أن أورد على نحو ما فعل أرسطو عبارة ليسياس المشهورة (هذا الذى قلته ، وسمعتموه ، والحكم لكم) عقب عليها بقوله (كما يقال عندنا : أقول قولى هذا ، واستغفر الله العظيم لى ولكم ، أنه غفور رحيم[3]) .

على أن ابن سينا لم يجد فهم كتاب (الشعر) كما فهم كتاب (الخطابة) ولسنا ندرى أيرجع ذلك الى سقم الترجمة العربية لهذا الكتاب أم الى أن الفيلسوف لم يوفق الى فهمه؟ ومهما يكن من الأمر فهذا السؤال لاتمكن الاجابة عنه إلا بعد الاطلاع على ترجمة كتاب الشعر الواردة فى نسخة المكتبة الأهلية بباريس . هذا وكثيرا ما يكون تحليل ابن سينا لكتاب الشعر مجرد لغو لا معنى له ، فالتراجيدى عنده هى المديح ، والكوميدى هى الهجاء ، والملحمة هى الأدب . أما الأمثال والأعلام والملاحظات الدقيقة التى يلاحظها أرسطاطالس على ما يتميز به كل نوع من أنواع الشعر فابن سينا يخلط بينها خلطا شنيعا .

لكن ابن سينا قد فهم حق الفهم (نظرية المحاكاة) ، وجاء بصورة صحيحة للصناعة الشعرية وللوسائل التى يتوسل بها فى التغلب على الصعاب التى تعترض

(١) الشفا : الخطابة : المقالة الرابعة : الفصل الثانى .
(٢) « : « : « : « الأوّل .
(٣) « : « : « : « الخامس .

الشاعر . وجملة القول أنه قد فهم كل ما يمكن أن يفهمه شرقى يجهل الآداب اليونانية كلها . فهم أصولا عامة ، وأصولا قد تنطبق على الأدب العربى من بعض الوجوه ، وهو نفسه يعترف بذلك[1] .

نلاحظ قبل أن نختم هذا الفصل أن الفصول السبعة التى تشتمل على تحليله لكتاب الشعر تتفق اتفاقا تاما مع الجزء الباقى من (كتاب الشعر)؛ فلم يعرف الشرقيون اذا نسخة كاملة من هذا الكتاب .

٤

لم تلق (خطابة) ابن سينا ولا (شعره) قبولا لدى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده وكان كل اعتمادهم على تصانيفه . فأخذ هذان الفنان يتضاءلان على مر الزمن حتى انحصرا فى فصلين يقعان كلاهما فى أسطر معدودات تذيل بها كتب المنطق . ولا يعجبن القارئ من تناهى الأمر الى هذه الحال، فالفلاسفة والمناطقة أصبحوا لا يكادون يفقهون من الخطابة والشعر شيئا ، فلم يكونوا اذا ليحفلوا بهما ؛ وكانوا فوق ذلك قد استغرقتهم مجادلات تقريرية أقل ماتوصف به أنها تافهة عديمة الجدوى .

على أن مجهود ابن سينا لم يكن ليذهب عبثا ؛ لقد عرب كتاب (الخطابة) اذا صح هذا التعبير، وجعله فى متناول الفكر العربى، وبذلك هيأ أسباب التوفيق بين البيانين اللذين عاشا جنبا الى جنب دون أن يستطيعا تلاقيا وتآلفا .

وقد تحقق هذا التوفيق فى القرن الخامس على يد عبد القاهر الجرجانى الذى سبق ذكره . صنف عبد القاهر كتابين يعتبران بحق أنفس ما كتب فى البيان العربى . هما (أسرار البلاغة) و (دلائل الأعجاز) . فعندما نقرأ أولهما نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذى عقده ابن سينا (للعبارة) وانه فكر فيه كثيرا، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص . والواقع أنه درس (الحقيقة) و (المجاز) فتبين له أن تصور القدماء

(١) الشفا : كتاب بالشعر : الفصل الأول والفصل الثامن

للمجاز مضطرب غير مستقيم ، فانبرى لتوضيح مبهمه وجلاء غامضه . فقسم المجاز الى نوعين (مجاز لغوى) و (مجاز عقلى) ثم قسم المجاز اللغوى الى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعبارة عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر لصلة بينهما . وبعد فنحن نعرف مجاز أرسطو الذى يجيز اطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر . فمجاز أرسطو هذا هو مايسميه عبد القاهر (مجازا مرسلا) وأما المجاز الذى يقوم على التشبيه ، والذى يسميه أرسطو (صورة) فيسميه عبد القاهر (استعارة) وهو لفظ كان القدماء يطلقونه على المجاز بكافة أنواعه . ولكى يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق اليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التى رسمها أرسطو . وأما (المجاز العقلى) فهو من ابتكار عبدالقاهر ، ويصح أن نسميه (المجاز الكلامى) لأنك اذا قلت مع عبد القاهر (أنبت الربيع البقل) فهذا مجاز ، لأن الربيع لا ينبت البقل ، ولكن الذى ينبته هو الله تعالى . وينفق عبد القاهر جهدا غير قليل فى الدفاع عن مجازه هذا ، وتمييزه عن المجاز المعروف . ولكن لا شك فى أن الأساس الذى يبنى عليه هذا التمييز محل للنظر .

أما كتاب (دلائل الأعجاز) فيحاول فيه عبد القاهر أن يثبت (أعجاز القرآن) وهو أمر جعله علماء الكلام الغرض من البيان من عهد بعيد . ولكى يصل عبد القاهر الى هذه الغاية يبدأ بحثه بنقض نظريتين قديمتين : احداهما تجعل جمال الكلام فى اللفظ ، والأخرى تجعله فى المعنى . ثم ينتهى به البحث الى أن الجمال ليس فى اللفظ ولا فى المعنى ، وانما هو فى نظم الكلام ، أى فى الأسلوب . ثم يحاول بعد ذلك أن يبين فيم يكون جمال الأسلوب وروعته ، فيدرس (الجملة) بالتفصيل ، منفردة ومتصلة ، فيضطره البحث الى الكلام على أهمية حروف العطف ، وقيمة الأيجاز والأطناب ، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وبذلك يضع أساس (علم المعانى) المشهور .

ولا يسع من يقرأ (دلائل الاعجاز) إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق، خصب، فى التأليف بين قواعد النحو العربى و بين ما لأرسطو فى الجملة، والأسلوب، والفصل، من الآراء العامة . وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو الى الأعجاب .



لم يتقدّم البيان العربى بعد عبد القاهر أى تقدّم، بل لقد أخذ على العكس من ذلك فى التأخر والانحطاط . ومنذ القرن السابع جعل يفقد كل صفة أدبية له، ويصبح فريسة للشراح والمقررين الذين شغلوا بالجدل فيما ليس بشىء وكادوا يجهلون الأدب العربى جهلا تاما .

مما تقدّم نرى أى طريق طويل شاق سلكه البيان العربى منذ نشأته فى أوائل القرن الثانى الى أن بلغ فى القرن الخامس درجة كمال كان من سوء الحظ نزر الفائدة قليل الجدوى . ولعلنا نكون قد أوضحنا فى هذا البحث بما فيه الكفاية أنه كان فى جميع أطواره وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية أوّلا و بالبيان اليونانى أخيرا . و إذا لا يكون أرسطو المعلم الأوّل للسلمين فى الفلسفة وحدها؛ ولكنه الى جانب ذلك معلمهم الأوّل فى علم البيان .

تحقيـــق

فى حياة قدامة، ونسبة كتاب (نقد النثر) اليه، ونسخة ذلك الكتاب الخطية المحفوظـــة بالأسكوريال ، ونشـــرها

لعبـد الحميـد العبـادى

١

هو أبو الفرج[١] قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد، المعروف بالكاتب البغدادى ، لا نعرف له نسبا فوق جدّه زياد المذكور، وانقطاع نسبه على هذا النحو قرينة على أنه غير عربى الأصـل ، وقد يكون من سلالة بعض نصارى العراق الذين عاشوا فى كنف الدولة الفارسية القديمة . وفوق ذلك لا نعرف شـيئا عن زياد ولا عن ابنه قدامة[٢] .

أما جعفر بن قدامة فقد اختلفت فيه الروايات ، فصاحب الفهرست[٣] يقـول "أنه ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده" ويتابعه فى ذلك ياقوت فى (معجم الأدباء[٤]) فى حين أن الخطيب البغـدادى يقول فى ترجمته[٥] " جعفر بن قدامة بن زياد، أحد مشايخ الكتّاب وعلمائهم، وافر الأدب، حسن المعـرفة، وله مصنفات فى صنعة الكتابة وغيرها، وحدث عن أبى العيناء الضرير، وحماد بن اسحاق الموصلى، ومحمد بن مالك الخزاعى ونحوهم، وروى عنه أبو الفرج الأصبهانى" .

(١) هذه كنيته فى أغلب المصادر، غير أن ابن تغرى بردى يكنيه بأبى جعفر (أنظر النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٣ ، طبع ليدن) .

(٢) لفت نظرى زميلى الأستاذ أحمد أمين الى قول الجاحظ فى كتاب الحيوان (ج ٥ ص ٣٣) " قال قدامة حكيم المشرق " ولكنى لم أعثر على نص يفيد أن قدامة هذا هو جد المترجم .

(٣) ص ١٣٠ (طبعة ليبزج) . (٤) ج ٦ ص ٢٠٣

(٥) تاريخ بغداد، ج ٧ ص ٢٠٥ (طبعة القاهرة)

وهـذه العبارة توافق ما يقوله عن جعفر علماء آخرون بعضهم متقـدّم على الخطيب وبعضهم متأخر عنه، فالأصـبهانى يروى عنه أخبارا كثيرة، بل لقد نقل عن كتاب له قصيدة قالها مصعب بن عبد الله الزبيرى فى رثاء اسحاق الموصلى[١] . والمطرِّزى شارح مقامات الحريرى والمتوفى سنة ٦١٠ يقول فى كتاب (نقد الشعر) "وقيل هو لوالده جعفر"[٢] ثم يورد عبارة الخطيب . ونجد فى ترجمة قديمة للبلاذرى المتوفى سـنة ٢٧٩ ويرى المستشرق ده غويه أنهـا للقريزى ، أن جعفر بن قدامة كان ممن روى عن البلاذرى[٣] . فهل نستخلص من كل ذلك أن صاحب الفهرست قد وهم فى أمر جعفر بن قدامة وأن ياقوت تابعه فى وهمه، وأن الصحيح من أمر جعفر ما ذكره الخطيب ، وجاء مطابقا لرواية الأصبهانى ولمـا يقول عنه المطرزى ومترجم البلاذرى؟ نعتقد أن هذا ما ينبغى أن يستقر عليه الرأى فى أمر جعفر ابن قدامة .

كان جعفر على دين أسرته وهو النصرانيـة ، والظاهر أنه نشأ بالبصرة التى توطنتها أسرته[٤] ثم انتقل الى بغداد حيث تضلع من الثقافة الاسلامية على عادة كثير من ذميي الدولة الاسلامية لذلك العهـد ، فروى عن البلاذرى ، وحدث عن أبى العيناء ، وحماد ابن اسحق الموصـلى ، ومحمد بن مالك الخزاعى ، وابن خرداذبه الجغرافى المشهور[٥] ولا شك أن المراد بالتحديث هنا رواية الأخبار لا التحديث بحديث رسول الله . ثم تولى الكتابة بالديوان بشهادة الخطيب ، واتصل بالبلاط العباسى، فالأصـبهانى يروى عنـه أخبارا تفيد اتصاله بالخليفـة المكتفى بالله وانقطاعه الى

(١) الأغانى ح ٥ ص ١٣٣ (طبع بولاق) .

(٢) الإيضاح : الورقة ٤٠ .

(٣) فتوح البلدان : تحقيق ده عويه ص ٦

(٤) Journal Asiatique 1862, 5, 155 suiv.

(٥) توفى سنة ٣٠٠ هـ .

عبد الله بن المعتز[1] . أما وفاته فالراجح عندى أنها كانت حوالى سنة ٣١٠ هـ وهى السنة التى يظن بعضهم[2] خطأ أن ابنه قدامة توفى فيها، مع أن الثبت كما سيجىء أن قدامة توفى سنة ٣٣٧ هـ . ثم أن القول بوفاة جعفر حوالى سنة ٣١٠ هـ يتفق مع أخذه عمن ذكرنا من العلماء، ومع اتصاله بالخليفة المكتفى بالله المتوفى سنة ٢٩٥ وانقطاعه الى ابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ هـ . ولا يتعارض مع ذلك كون الأصبهانى (٢٨٤ — ٣٥٦ هـ) قد أخذ عنه، فابن خلكان[3] يقول أن الأصبهانى قضى خمسين سنة فى تأليف (كتابه الأغانى) وذلك يفيد أنه شرع حوالى سنة ٣٠٦ هـ يجمع مادة كتابه الكبير، واذا يكون قد اتصل بجعفر قبل وفاته بزمن غير يسير . والظاهر أنه قرأ على جعفر كتابا له فى الأدب فكان ذلك مناط روايته عنه . يؤكد ذلك قوله "حدثنى جعفر بن قدامة" و "وأخبرنى جعفر بن قدامة" و "نسخت من كتاب جعفر بن قدامة"[4] .

***

وكما يحيط الغموض بحياه جعفر فانه يحيط كذلك بحياة ابنه أبى الفرج قدامة ابن جعفر على عظم قدره وعلو شأنه فى العلم والأدب . فالمصادر لا تعين سنة ميلاده ولا تقطع فى سنة وفاته، كما أنها لا تورد شيئا مفصلا عن حياته العلمية ولا عن حياته العامة . غير أن ياقوت يروى أنه أدرك زمن ثعلب والمبرد وأبى سعيد السكرى وابن قتيبة وطبقتهم، وأنه سأل ثعلبا (المتوفى سنة ٢٩٢ هـ) عن أشياء فيستفاد من ذلك أنه ولد حوالى سنة ٢٧٥ هـ على تقدير أن سنه لم تكن تقل عن خمسة عشر عاما وقت سؤاله ثعلبا . ثم ينقل ياقوت عن ابن الجوزى أنه توفى سنة ٣٣٧ هـ فى خلافة المطيع، ولكنه يعقب على ذلك بتخطئة ابن الجوزى فى هذا الخبر، بحجة أنه عنده كثير التخليط فيما تفرد به من الأخبار، ويقول أن آخر ما علم

(١) الأغانى حـ ٩ ص ١٤٤ — ١٤٥ (طبع بولاق) .
(٢) أنظر فهرس مكتبة الاسكوريال لدرنبورغ (حـ ١ رقم ٢٤٢) .
(٣) وفيات الأعيان حـ ١ ص ٤٧٥ — ٤٧٦ (طبع بولاق) .
(٤) الأغانى حـ ٥ ص ١٢٨ (طبع بولاق) .

من أمر قدامة انما كان سنة ٣٢٠ هـ . وكما يخطىء ياقوت ابن الجوزى فانه يُجهِّل من قال أن قدامة كتب لبنى بويه بحجة أنه كان أقدم منهم عهدا . ونحن نرى أن ياقوت لم يوفق فى الأمرين ، فبدلا من أن يأخذ من تظاهر الروايتين قرينة على صحتهما فانه يخطئهما معا . أما نحن فنلحظ هذا الاتفاق بين الروايتين ونقول بصحتهما ونزيد أن المطرزى يقول " وظنى أنه أدرك أيام المقتدر بالله وابنه الراضى بالله " وأن أبا المحاسن بن تغرى بردى يروى عن الذهبى أنه توفى فى العام المذكور[1] وأنه قد جاء على الورقة الأولى من النسخة الخطية من (كتاب الخراج) أن قدامة توفى سنة ٣٣٧ وعلى هذا التقدير يكون قدامة قد نيف على الستين، وهى سن تتناسب مع مكانته الأدبية العالية، ومع ما خلف من آثار علمية كثيرة قيمة .

لاشك أن قدامة نشأ ببغداد، ولعله ولد بها أيضا ؛ وقد أسلم فى حداثته على يد الخليفة المكتفى بالله كما يذكر ابن النديم ؛ والظاهر أن أباه كان قد طاب نفسا بذلك وسره أن يرى ابنه يعتنق دينا كان يمنعه هو من الدخول فيه تقدّم السن واستقرار مكانته فى المجتمع . وعلى أثر هذا الحادث الهام فى حياة قدامة انفسح أمامه مجال العمل والأمل، فأكب على دراسة العلوم الاسلامية ليعدّ نفسه لصناعة الكتابة التى احترفها أبوه من قبل، والتى كانت تتطلب إذ ذاك ثقافة عالية . فلما استوفى من ذلك حظا موفورا التحق بالديوان فتولى سنة ٢٩٧ مجلس الزمام فى الديوان المعروف بمجلس الجماعة . ثم ما زال يتقلب فى الأعمال الديوانية حتى صارت اليه رياسة الكتّاب على ما يظهر؛ فياقوت ينقل عن أبى حيان أنه حضر مجلس الوزير الفضل بن الفرات وقت مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى المنطق فى سنة ٣٢٠ هـ وكلامه فى صدر المنزلة السادسة من كتاب الخراج يفيد تزعمه على الكتاب وقت وضع ذلك الكتاب الذى يرى ده غويه أن قدامة ألفه حوالى سنة ٣١٦ هـ . وضمنه حوادث وقعت فى العام

(١) النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٣ من طبعة ليدن .

المذكور والأعوام القلائل التى تلته، وأنه قد رجع فيه الى السجلات الرسمية[1] . فلما دخل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ كتب لهم قدامة ، وكل ما يلاحظ عليه من أثر ذلك الانقلاب السياسى الخطير أنه جارى بنى بويه بعض الشىء فى مذهبهم الدينى أو السياسى، فان على كتابه (نقد النثر) مسحة من التشيع المعتدل غير المتطرف . وقد ظل يكتب لهم على مايظهر الى أن توفى عام ٣٣٧ هـ .

كان قدامة من أوسع أهل زمانه علما وأغزرهم مادة؛ أخذ بنصيب وافر من ثقافة عصره الاسلامية، فبرع فى اللغة، والأدب، والفقه، والكلام، والفلسفة، والحساب . وكان يمدّه فى كل ذلك ذكاء قوى وطبع سليم ، وشغف بالاطلاع والتحصيل شديد ؛ هذا الى خلق قويم ونفس عالية تجافت به عن تبذل العامة وأسفافها، وبذلك أصبح مثالا جميلا للعالم الاسلامى المهذب فى أوائل القرن الرابع الهجرى . والمصادر كلها مجمعة على نعته بالفضل ، والبلاغة، والفلسفة ، والبراعة فى الحساب والمنطق . فابن النديم[2] يقول "وكان قدامة أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء وممن يشار اليه فى علم المنطق" ويقول الحريرى[3] "... ... ... ولو أوتى بلاغة قدامة" والمطرزى[4] يقول "هو أبو الفرج قدامة ... ... المضروب به المثل فى البلاغة ... وقيل هو أوّل من وضع الحساب" ويقول ياقوت[5] "فقرأ واجتهد و برع فى صناعتى البلاغة والحساب وهو لائح على ديباجة تصانيفه وإن كان المنطق فى ذلك الزمان لم يتحرر تحريره الآن . واشتهر فى زمانه بالبلاغة ونقد الشعر وصنف فى ذلك كتبا".

(١) Bibl. Geog. Arab. VII., XXII.

(٢) الفهرست ص ١٣٠

(٣) مقدّمة «المقامات» .

(٤) الايضاح : الورقة الـ ٤٠

(٥) معجم الأدباء : ج ٦ ص ٢٠٤

والحق أن ما وصل الينا من مصنفات قدامة يدل على تأثره الشديد بالثقافات الأربع التى كانت تقوم عليها يومئذ المدنية الاسلامية : العربية والفارسية واليونانية والهندية . أما تمكنه من الثقافة العربية فظاهر فى كتابيه (نقد الشعر) و(كتاب الألفاظ) والأول يدل على بصر بالشعر العربى وتذوق له لا نجد له مثيلا فيما وصل الينا من الكتب السابقة عليه . والثانى، وقد طبع حديثا بمصر، يدل على إحاطة تامة بمفردات اللغة العربية، وعلى ذوق موسيقى فى تخير الألفاظ وتأليفها لا نعجب من توافره لرجل يعد ثانى اثنين وضعا علم البديع ، هما عبد الله بن المعتز وقدامة بن جعفر . وأما تأثره بالثقافة الفارسية فيؤخذ من تلك الفصول التى عقدها فى كتاب (الخراج) وجعل موضوعها ما يسميه علماء المسلمين بالآداب السلطانية وهى من قبيل ما كتبه ابن المقفع فى ذلك الموضوع نفسه . على أن كتاب الخراج يحوى فوق ذلك فصولا أخرى قيمة فى جغرافية الدولة الإسلامية لذلك العهد وخاصة نظمها المالية . وأما تأثره بالنقافة اليونانية فيظهر واضحا فى كتابى (نقد الشعر) و (نقد النثر) كما بين الدكتور طه حسين فى بحثه المتقدم عند كلامه على هذين الكتابين . وأما تأثره بالثقافة الهندية فيستفاد من براعته فى الحساب براعة جعلت المطرزى يقول "وقيل هو أول من وضع الحساب" .

ولقدامة طريقة فى التأليف فذة طريفة تجمع الى غزارة المادة وعمق التفكير، حسن الترتيب وسهولة العبارة وايجازها . وقد بعثه على انتهاج هذه الطريقة قصده فى كثير من كتبه الى أن تكون سهلة التناول والاستظهار على ناشئة الكتاب الذين يعدّون أنفسهم لتقلد الأعمال الديوانية . وهو يصرح بذلك فى صدر المنزلة السادسة من (كتاب الخراج) فكتبه من قبيل كتب ابن قتيبة، وإن كان قدامة أروع أسلوبا وأمثل طريقة وأشدّ تأثرا بالعلوم الدخيلة فى العربية .

٢

كان قدامة وافر العلم متنوعه وكذلك كان إنتاجه العلمى . فابن النـديم يحصى من مصنفاته اثنى عشر كتابا : (١) كتاب الخراج . (٢) كتاب نقـد الشعر . (٣) كتاب صابون الغم . (٤) كتاب صرف الهم . (٥) كتاب جلاء الحزن . (٦) كتاب درياق الفكر . (٦) كتاب السياسـة . (٨) كتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمـام . (٩) كتاب حشو حشاء الجليس . (١٠) كتاب صناعة الجـدل . (١١) كتاب الرسالة فى أبى على بن مقـلة وتعرف بالنجم الثـاقب . (١٢) كتاب نزهة القلوب وزاد المسافر .

على أن هذا الثبت لا يحصر كل تصانيف قدامة ، فالمطرزى يضيف اليه (كتاب الألفاظ)[١] . وياقوت يزيد عليه (كتاب زهر الربيع فى الأخبار)[٢] ثم أن حاجى خليفة يضيف اليه تفسيرا لبعض مباحث أرسطو[٣] . فهل نأخذ من ذلك الاستدراك المتتابع أنه ربمـا كانت لقدامة مؤلفات أخرى ضاعت ونسيت نفس أسمائها ؟ مهما يكن من شىء فينبغى ألا تخدعنا هذه الكثرة العددية لمؤلفات قدامة ، فقد يكون أغلبها مجرد رسائل قصار ، وقد يكون بعضها لأبيه ثم نسب اليه خطأ ، فالأصبهانى يقول (نسخت من كتاب جعفر بن قدامة) والخطيب البغدادى يقول عن أبيه (وله مصنفات فى صنعة الكتابة وغيرها) والمطرزى يحدثنا أن بعضهـم يرى أن كتاب (نقد الشعر) ليس لقدامة وإنمـا هو لأبيه جعفر .

ومهما يكن من شىء فليس من بين الكتب المنسوبة فى المصادر التى بأيدينا الى قدامة كتاب اسمه (نقد النثر) أو (كتاب البيان) وهو الذى تولينا نشره هنا . وليس من

(١) "الايضاح" الورقة الـ ٤٠

(٢) معجم الأدباء ح ٦ ص ٢٠٤

(٣) " ولأبى الفرج قدامة بن جعفر تفسير بعض المقالة الأولى من كتاب سمع الكيان " . كشف الظنون ح ٣ ص ٦١٩ — ٦٢٠ (طبعة ليبزج ١٨٣٥ — ١٨٥٨ م) .

بينها كذلك كتاب واحد من الكتب الأربعة التى يذكر صاحب (نقد النثر) أنها له ويحيل عليها وهى : (١) كتاب الحجة . (٢) كتاب الإيضاح . (٣) كتاب التعبد . (٤) كتاب أسرار القرآن . وقد رجعت الى ما كتبه المستشرقون فى هذا الموضوع فلم أظفر بطائل . فده سلان لم يذكر شيئا عن الكتب المذكورة فى مقاله عن قدامة[١] المنشور بالمجلة الأسيوية ، وكذلك ميخائيل الغزيرى[٢] الذى يخلط فى أمر قدامة وكتابه (نقد النثر) ودرنبورغ[٣] صاحب فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالاسكوريال لايعوّل على كلام الغزيرى و يأخذ من العبارة التى على الورقة الأولى من نسخة (كتاب نقد النثر) المحفوظة بالاسكوريال أن مادة (نقد النثر) لقدامة وأن صياغتها لأبى عبد الله محمد بن أيوب ، و يعقب على ذلك بقوله أنه لا يعرف شيئا عن ابن أيوب المذكور و يتابعه فى ذلك بروكلمان[٤] وهيوار[٥] متابعة تامة . بإزاء ذلك كله شك الدكتور طه حسين[٦] فى نسبة الكتاب الى قدامة ، ومن رأيه أنه قد يكون لفقيه شيعى غير معروف ، على أنه قد عهد الىّ تحقيق هذه المسألة نفيا أو إثباتا .

وقبل أن أدلى برأيى فى هذا الموضوع أقول ان المرحوم العلامة الشيخ محمد محمود الشنقيطى عند ما اطلع على كتاب (نقد النثر) بالاسكوريال لم يشك فى أنه لقدامة وكتب يقول " كتاب نقد النثر المسمى بكتاب البيان ، مما عنى بتأليفه أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى ، وهو كتاب نفيس ، لا نظير له فى فنه ، يحتاج اليه ، وما وقفت عليه بالمشرق . وقد ألف كتابا آخر سماه بنقد الشعر ولكنه بالنسبة لهذا صغير جدا[٧] " .

(١) Journal Asiatique, 1862. Série 5. XX, 155, suiv.
(٢) Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis CCXLII.
(٣) Derenbourg, Mss. de l'Escurial, I. 147.
(٤) Encyclopédie de L'Islam : Kudāma.
(٥) Littérature Arabe 294-295
(٦) أنظر بحثه السابق فى البيان العربى ، ص ٢٠
(٧) أنظر تقريره رقم ٢٤٣ (مكتبات) بدار الكتب المصرية ص ١١

أما نحن فبعد طول البحث ثبت عندنا أن الكتاب المذكور لقدامة كما جاء على الورقة الأولى منه . ودليلنا على ذلك ما يأتى :

(أولا) أن الكتاب لابد أن يكون قد كتب فى عصر قدامة (٢٧٥؟ — ٣٣٧هـ)، فأسلوبه وطريقته وروحه الفلسفى اليونانى ، كل ذلك يشير فى جلاء ووضوح الى أنه من آثار القرن الرابع وليس من آثار أى عصر سابق عليه . ثم أنه ليس من بين الأعلام الكثيرة الواردة به علم واحد يمكن أن يقال أنه متأخر عن عصر قدامة تأخرا يذكر .

(ثانيا) ان المقارنة الموضوعية بين كتابى (نقد النثر) و (نقد الشعر) ترى تقاربا عجيبا فى كثير من المعانى فضلا عن طريقة التعبير عنها، مما يرجح أن الكتابين صدرا عن أصل واحد، ولأهمية هذا التقارب نورد ما يأتى على سبيل المثال :

(١) يعرف قدامة الشعر فى كتابه (نقد الشعر) فيقول[1] (... أنه قول موزون مقفى يدل على معنى فقولنا "قول" دال على أصل الكلام الذى هو بمنزلة الجنس للشعر. وقولنا "موزون"، يفصله مما ليس بموزون إذ كان من القول موزون وغير موزون، وقولنا "مقفى"، فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف و بين ما لا قوافى له ولا مقاطع، وقولنا "يدل على معنى"، يفصل ما جرى من القول على قافية وزن مع دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى) وجاء فى تعريف البلاغة فى كتاب (نقد النثر)[2] (... وحدها عندنا أنه القول المحيط بالمقصود مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان. و إنما أضفنا الى "الاحاطة بالمعنى" "اختيار الكلام"، لأن العامى قد يحيط قوله بمعناه الذى يريده إلا أنه بكلام مرذول من كلام أمثاله، فلا يكون موصوفا بالبلاغة، وزدنا "فصاحة اللسان" لأن الأعجمى واللحان قد يبلغان

(١) نقد الشعر ص ٣ (طبع الجوائب) .

(٢) نقد النثر ص ٦٦

مرادهما بقولهما فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا "حسن النظام"، لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتى على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشاكلها فلا يقع ذلك موقعه) . وهــذه العبارة الأخيرة تتفق مع موضوع (كتاب الألفاظ) لقدامة كل الاتفاق .

(٢) يصوب قدامة فى (نقد الشعر)[1] امرأ القيس حين قال :

فلو أن ما أســعى لأدنى معيشــة ... كفانى ولم أطلب قليل من المــال

ولكنما أســـعى لمجـــد مــؤثل ... وقــد يدرك المجــد المؤثل أمثالى

مع قوله فى موضع آخر :

فتملأ بيتنــا أقطــا وسمنــا ... وحسبك من غنى شبع ورىّ

فيقول (فان من عابه زعم أنه من قبيل المناقضة حيث وصف نفسه فى موضع بسـمو الهمة وقلة الرضا بدنىء المعيشــة، وأطرى فى موضع آخر القناعة وأخبر عن اكتفاء الانسان بشــبعه وريه) ويمضى فى تصويب امرئ القيس وتبرئته من التناقض حتى يقول (لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا، بل انما يراد منه اذا أخذ فى معنى من المعانى كائنا ما كان أن يجيده فى وقتــه الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله فى وقت آخر) وجاء فى (نقد النثر)[2] (فأما وضع المعانى فى مواضعها التى تليق بهــا، فكقول امرئ القيس فى عنفوان أمره وجدة ملكه :

فلو أن ما أســعى لأدنى معيشــة ... كفانى ولم أطلب قليل من المــال

ولكنما أســـعى لمجـــد مــؤثل ... وقــد يدرك المجــد المؤثل أمثالى

فوضع طلب الرفعة وسمو المنزلة موضعها اذ كان ملكا، لأن ذلك يليق بالملوك، ثم وضع القناعة لمــا زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيته لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته، فقال :

---

(١) نقد الشعر ص ٥ — ٦ (طبع الجوائب) .

(٢) نقد النثر ص ٨١

ألا إلا تكن أبل فمعزى — كأن قرون جلتها العصىّ
اذا ما قام حالبها أرنت — كأن الحى بينهما نعىّ
فتملأ بيتنا أقطا وسمنا — وحسبك من غنى شبع ورىّ

(٣) يقول قدامة فى (نقد الشعر[١]) فى جواز الاختراع والوضع (فانى لما كنت آخذا فى معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها وقد فعلت ذلك والأسماء لا منازعة فيها اذ كانت علامات ، فان قنع بما وضعته من هذه الأسماء ، وألا فليخترع كل من أبى ما وضعته منها ما أحب فانه ليس ينازع فى ذلك) وجاء فى (نقد النثر[٢]) (وكل من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده و يواطئ عليه من يخرجه اليه، فله أن يفعل ذلك ... وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج الى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما شاء من الأسماء) .

(٤) يقول قدامة فى (نقد الشعر[٣]) فى تفضيل الغلو فى الشعر على الاعتدال (فلنرجع الى ما بدأنا بذكره من الغلو والاقتصار على الحدّ الأوسط، فأقول أن الغلو عندى أجود المذهبين وهو ما ذهب اليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما، وقد بلغنى عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه، وكذا نرى فلاسفة اليونانيين فى الشعر على مذهب لغتهم) وجاء فى (نقد النثر[٤]) (وللشاعر أن يقتصد فى الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم، وله أن يبالغ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال و يضاهيه ؛ ولا يستحسن السرف والكذب والأحالة فى شيء من فنون القول

---

(١) نقد الشعر ص ٦ — (٢) نقد النثر ص ٦٤
(٣) نقد الشعر ص ١٩ — (٤) نقد النثر ص ٧٩

إلا فى الشعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فوصفه بأن الكذب فيه أكثر من الصدق، وذكر أن ذلك جائز فى الصناعة الشعرية) .

نكتفى بهذا القدر من المقارنة، ثم نحيل القارئ على مايقول قدامة فى (نقد الشعر)[1] عن الاستحالة والمناقضة فى الشعر، وعلى ما جاء فى (نقد النثر) عن الخلاف والمناقضة عند المتكلمين[2]؛ فسيجد القولين يكادان يكونان شيئا واحدا . وعندى أن كلام قدامة فى (نقد الشعر) لا يختلف فى جوهره عما جاء عن المنظوم فى (نقد النثر) وليس الفرق بينهما إلا فرق ما بين الايجاز والتفصيل فى الموضوع الواحد .

هذا ولا نتأتى المقارنة بين (نقد النثر) و بين كتابى (الخراج) و (الألفاظ) لاختلاف موضوعاتها ومع ذلك لا يعدم قارئها شاهدا على أنها كلها صادرة عن قلم واحد، فتعريف قدامة للكتابة فى أول المنزلة السابعة من كتاب (الخراج) انما هو من قبيل تعريفه الشعر فى (نقد الشعر) والبلاغة فى (نقد النثر[3]) ، ثم أن إشارته فى (نقد النثر[4]) الى التحلية التى يستعملها الكتاب فى تعريف الأشخاص تشير الى كلامه على هذا الموضوع تفصيلا فى كتاب (الخراج)[5]، كما أن جعله "حسن النظام" شرطا فى البلاغة[6] يشير الى موضوع كتاب (الألفاظ) .

لذلك كله نعتقد أن مؤلف (نقد النثر) هو نفس مؤلف كتب (الخراج) و (نقد الشعر) و (الألفاظ)، هو قدامة بن جعفر .

بقيت ثلاثة أسئلة يجب الجواب عنها :

أولا — كيف عرف الكتاب (بنقد النثر) مع أن اسمه الحقيق (كتاب البيان)؟

---

(١) نقد الشعر ص ٧٩ (٢) نقد النثر ص ١٠٧ — ١٠٨
(٣) نقد النثر ص ٦٦ (٤) نقد النثر ص ١٨
(٥) كتاب الخراج، صدر المنزلة الخامسة . (٦) نقد النثر ص ٦٦

ثانيا — بم نفسر عدم ذكر كتب (الجحة) و (والايضاح) و (التعبد) و (أسرار القرآن) ضمن ما ورد من كتب قدامة بالمصادر التى بأيدينا ؟

ثالثا — من أبو عبد الله محمد بن أيوب المذكور على الورقة الأولى من النسخة الخطية ؟ وهل له صلة بقدامة أو بالكتاب مطلقا ؟

نجيب عن السؤال الأول بأن الاسم الحقيقى للكتاب هو من غير شك (كتاب البيان) كما جاء بالورقتين الأولى والأخيرة من النسخة الخطية، وأن قدامة وضعه على سبيل المعارضة لكتاب (البيان والتبيين) للجاحظ والاستدراك به عليه وقد صرح بذلك فى مقدمته[1]، وليكون كتيبا سهل التناول على ناشئة الكتاب ؛ وأن غلبة اسم (نقد النثر) عليه إنما ترجع الى أن كلام المؤلف على (المنثور) أطول وأجود فصول الكتاب من غير نزاع . وربما كان (كتاب الجدل) الذى ينسبه اليه صاحب الفهرست عبارة عن الفصلين اللذين عقدهما فيه قدامة بعنوان (باب فيه الجدل والمجادلة) و (باب فيه أدب الجدل) واللذين هما خير مصداق لقول ابن النديم عن قدامة (... ممن يشار اليه فى علم المنطق) . ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام أن نسختى (نقد النثر) و (نقد الشعر) الخطيتين المحفوظتين بالأسكوريال مجموعتان فى مجلد واحد وأن الأولى دون الثانية، هى التى تحمل اسم قدامة[2] .

ونجيب عن السؤال الثانى باننا نرى أن الكتب الأربعة المذكورة أما أن تكون قد ضاعت وفات المؤرخين ذكرها، كما فات ابن النديم ذكر كتاب (زهر الرياض) وكما فات ياقوت ذكر كتاب (الألفاظ) أو انها مجرد فصول وردت فى كتب قدامة . وسواء أصح هذا التقدير أم ذاك فقد أفادت الكتب المذكورة قدامة النصرانى الأصل والنشأة قبولا لدى صلحاء المسلمين، تدل عليه العبارة الواردة بالورقة الأولى من (نقد النثر) وهى (رضى الله عنه وأرضاه) .

(١) نقد النثر ص ١

(٢) أنظر فهرس درنبورغ رقم ٢٤٢ حـ ١

وأما أبو عبد الله محمد بن أيوب، فقد رأينا أن خلاصة رأى المستشرقين فيه ما يراه درنبورغ من أنه كان تلميذا لقدامة، وأنه أخذ عنه مادة الكتاب، ثم تولى هو صياغتها . وقد تبين لى أن درنبوغ لم يستمد رأيه هذا من مصدر قديم، وانه انما أخذه من ظاهر العبارة الواردة بالورقة الأولى من الكتاب وهى (كتاب نقد النثر، مما عنى به أبو الفرج قدامة بن جعفر البغدادى، رضى الله عنه وأرضاه، للشيخ الفقيه المكرم أبى عبد الله محمد بن أيوب بن محمد، نفعه الله به، وهو الكتاب المعروف بكتاب البيان) فقد ظن أن كلمة (للفقيه) متعلقة بكلمة (عنى) مع أن اللام فى الكلمة الأولى تفيد الملك ، بمعنى أن نسخة الكتاب لأبى عبد الله المذكور . ولا أدل على ذلك من قول الكاتب (للشيخ الفقيه المكرم ... ... نفعه الله به) هذا وليس بالكتاب على الاطلاق شىء يفيد أن مؤلفه أو محرره أندلسى .

ومبلغ الرأى عندى فى ابن أيوب المذكور أنه فقيه أندلسى من أهل القرن السابع الهجرى على أكثر تقدير . والقرينة على ذلك أمران : (١) تصدير اسمه بكلمة (الفقيه) على عادة علماء الأندلس والمغرب ، وهو اصطلاح يقابله عند المشارقة لفظ (الامام) و(العالم) . (٢) كنيته بأبى عبد الله، وهى كنية شاعت فى الأندلس فى عصورها الأخيرة . وأما أنه من أهل القرن السابع على أكثر تقدير فالقرينة عليه شيئان كذلك : (١) خط نسخة الكتاب فهو يشبه خط الكتب العربية الأندلسية التى كتبت فى الزمن المذكور، وذلك من حيث رسم الحروف وأعجامها، ثم أسلوب الدعاء الوارد فى آخر النسخة المخطوطة ، فهو من قبيل الأدعية والاستغفارات الدينية التى شاعت فى العصور الاسلامية المتأخرة .

٣

ونورد هنا كلمة وجيزة عن النسخة التى اعتمدنا عليها فى نشر هذا الكتاب . فهى النسخة المخطوطة المحفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٣ من فهرس درنبورغ . وهى النسخة الخطية الوحيدة لهذا الكتاب فى العالم فيما نعرف ، وقد

أحضرت صورتها من أسبانيا فى خريف عام ١٩٢٩ . وهى مكتوبة بالخط المغربى وعدد أوراقها ٥٧ ورقة ، وليس بها تاريخ كتابتها للأسف ، غير أنى أرجح كما بينت من قبل أنها كتبت فى القرن السابع الهجرى ، وقد ذكر على الورقة الأولى منها أنها صارت الى ملك أمير المؤمنين عبد الله الحسنى[1] صاحب مراكش أى فى القرن العاشر الهجرى . ويظهر أنها نقلت هى ونسخة (نقد الشعر) عن النسخة التى جلبت من المشرق الى الأندلس فى أواخر القرن الرابع على عهد الحكم المستنصر الذى كان جماعة للكتب القيمة .

٤

وعند ما قررت لجنة النشر بالجامعة المصرية طبع هذا الكتاب ، تولينا ضبطه وترقيمه وفهرسته ، وبهذه المناسبة أسدى خالص الشكر الى حضرة عبد الرحيم محمود افندى المصحح بدار الكتب المصرية ، فهو الذى تولى ضبط ماورد فى الكتاب من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما أسديه الى حضرة محمد نديم افندى ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية ، فقد حرص على أن تطبع المقدمة الفرنسية بالمطبعة المذكورة على صعوبة طبع الحروف العربية بالرسم الافرنجى الذى اصطلح عليه المستشرقون .

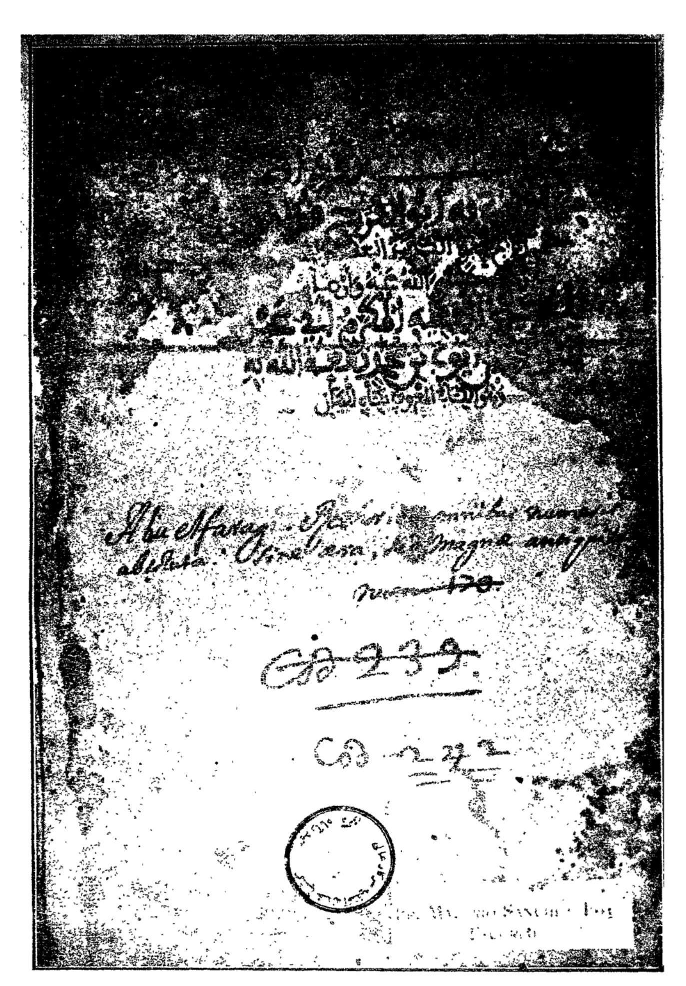
وقد أثبتنا بهامش النسخة المطبوعة ما يقابل صفحاتها من أوراق النسخة المخطوطة تيسيرا للمراجعة والمقابلة على من يريدهما . وقد اعترضنا بالنسخة الأصلية كثير من الألفاظ المحرفة والمصحفة ، فما اهتدينا فيه الى وجه الصواب أثبتناه فى المتن مصححا ونبهنا عليه فى الهامش ، وما استعصى ، أبقيناه على حاله وأشرنا اليه فى الهامش بعبارة (كذا بالأصل) .

وبعد ، فنحن نعتقد أننا بما تجشمنا من جهد فى نشر هذا الكتاب قد أحيينا أثرا قيما من آثار السلف نرجو أن يعم نفعه إن شاء الله ؟

القاهرة فى شعبان سنة ١٣٥١ هـ . (ديسمبر سنة ١٩٣٢ م) .

(١) تولى من عام سنة ٩٦٥ الى عام ٩٨١ هـ .

نقـــــد النــــــثر



الصفحة الأولى من أصل الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم
عزيز

صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم . إن أولى ما افتتح به[1] اللبيب كتابه، وابتدأ به الأديب خطابه، ما افتتح الله به القرآن، وجعله آخر دعوى أهل الإيمان . فالحمد لله شكرا لنعمته ، واعترافا بمنته . وصلى الله على محمد وعترته ، والأخيار من ذريته .

وأما بعد، فإنك ذكرت لي وقوفك على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذي سماه "كتاب البيان والتبيين" وأنك وجدته إنما ذكر فيه أخبارا متنخلة، وخطبا منتخبة، ولم يأت فيه بوصف البيان، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان؛ وكان عند ماوقفت عليه، غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب اليه . وسألتني أن أذكر لك جملا من أقسام البيان، آتية على أكثر أصوله، محيطة بجماهير فصوله، يعرف بها المبتدئ معانيه، ويستغني بها الناظر فيه؛ وأن أختصر لك ذلك لئلا يطول له الكتاب؛ فقد قيل "إن الاطالة أكثر أسباب الملالة"؛ فتثاقلت عن إجابتك إلى ما سألت، لما قد حَذِرْتُ منه وجهرت عنه العلماء من التعرض لوضع الكتب، إذ كانت نتائج اللب؛ وكان المتجاسر على تأليفها إنما يبدي صفحة عقله، ويبين عن مقدار علمه

---

(١) في الأصل : « له » .

وجهله . ثم رأيت حق الصديق عند العلماء فوق حق الشقيق ؛ ووجدتهم يجعلون الإخوان من عُدَد الزمان . فقال علىّ عليه السلام : «المرء كثير بأخيه» . وسئل بعضهم فقيل له : أيما أحب اليك أخوك أم صديقك؟ فقال : إنما أحب أخى إذا كان صديق . وقال قائلهم : "الإخاء الصادق أقرب من النسب الشابك" . وقال بعض الفلاسفة : «الأصدقاء نفس واحدة فى أجساد متفرقة» . وقال علىّ رضوان الله عليه : «ثلاثة لا يعرفون إلا فى ثلاثة مواطن : لا يعرف الشجاع إلا عنـد الحرب ، ولا يعرف الحليم إلا عند الغضب ، ولا يعرف الصديق إلا عنـد الحاجة» . فلما تذكرت ذلك وتدبرته تحملت لك تأليف ما أحببتَه ورسمنه ، على علم منى بان[1] كتابى لا بد أن يقع فى يد أحد رجلين : إما عاقل يعلم أن الصواب قصدى والحق إرادتى ، وأن نية الرجل أولى به من عمله ، فيتغمد سهوا إن وقع منى ، ويغتفر زللا إن صدر عنى ، ويعود بفضل حلمه على زللى ، ويصلح بعمله خطئى ، فقد وجب ذلك عليه لى لاعترافى قبـل اقترافى ، وإقرارى بالتقصير الذى رُكّب فى جِبِلّة مثلى ؛ وإما جاهل أحبّ الأشياء اليه عيب ذوى الأدب والتسرع إلى تهجينهم وذكر مساويهم ، وذلك لمنافرته إياهم وبعد شكله من أشكالهم . ومن أراد عيبا وجده . ومن فحص عن عثرة لم يعدَمها . وكان يقال : «من حسد إنسانا اغتابه ، ومن قصّر عن شىء عابه» . ولذلك قيل : «من جهل شيئا عاداه» . وقال علىّ رضوان الله عليه «عداوة الجاهل للعلم على قدر قلة انتفاعه به» . وقال الشاعر :

وأسرع ما علمت بظهر غيب على عيب الرجال ذوو العيوب

(١) فى الأصل : «مان» .

ويروى :

... ... بظهـــر غيب * إلى ذكر العيوب ذوو العيوب

فمن كانت هذه حاله ، كان اللبيب حقيقا بترك الحفل به ، وقلة الاكتراث له .

وقد ذكرت فى كتابى هذا جملا من أقسام البيان ، وفقرا من آداب حكماء أهل هذا اللسان ، لم أسبق المتقدمين اليها ، ولكنى سرحت فى بعض قولى ما أجملوه ، واختصرت فى بعض ذلك ما أطالوه ، وأوضحت فى كثير منه ما أوعروه ، وجمعت فى مواضع منه ما فرقوه ، ليخف بالاختصار حفظه ، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه . وما توفيق إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب .

* * *

وأما بعد ، فان الله خلق الإنسان وفضله على سائر الحيوان وأنطق بذلك القرآن ، فقال عز وجل : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (١) . وإنما فضله على سائر أهل جنسه بالعقل الذى به فرق (٢) بين الخير والشر ، والنفع والضر ، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه . والدليل على أن الله عز وجل إنما فضل الإنسان بالعقل دون غيره ، أنه لم يخاطب إلا من صح عقله واعتدل تمييزه ، ولا جعل الثواب والعقاب إلا لهم ، ووضع التكليف عن غيرهم من الأطفال الذين لم يكمل تمييزهم والمجانين الذين فقدوا عقولهم . فالعقل

(١) أورد المؤلف كثيرا من الآيات القرآنية فى أثناء هذا الكتاب فوجدنا فيه بعض التحريف فأثبتناه كما هو وارد فى المصحف الشريف من غير تنبيه على مواضع التحريف .

(٢) فى الأصل (الذى به فرق به) تكرار «به» .

حجة الله على خلقه، والدليـــل لهم إلى معرفته، والسبيل إلى نيل رحمته . وقد أتت الرواية: "إن الله عز وجل لمــا خلق الخلق ثم العقل بعدهم، استنطقه ثم قال: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزتى وجلالى ماخلقت خلقا هو أحب إلىّ منك ولا أكملتك إلا فيمن أُحب، أَمَا إنى إياك آمر وأنهى، وإياك أعاقب وأثيب، وبك آخذ وبك أعطى" . وروى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لهشام: "ياهشام إن لله حُجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، وأما الباطنة فالعقل". وعنه عليه السلام أنه قال: "حجة الله على العباد النبى، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل". ولولا العقل الذى بان به ذوو التمييز من ذوى الجهل، لمــا كان بين الإنسان وبين سائر الحيوان فرق فى تولد ولا نمو، ولا حركة ولا هدو، ولا أكل ولا شرب، لأن ســائر البهائم شركاؤه فى ذلك . فبالعقل إذًا تنال الفضيــلة، وهو عند الله أقرب وسيلة .

باب قسمة العقل

والعقل ينقسم قسمين: موهوب ومكسوب . فالموهوب: ماجعله الله فى جبلة خلقه، وهو الذى ذكره فى كتابه حيث يقول: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَـلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِـدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ . وقد فضّــل الله فى هذه الموهبة بعض خلقه على بعض على مقدار علمه فيهم كما فضـــل بعضهم على بعض فى سائر أخلاقهم وأفعالهم، فقال: ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُــمْ مَعِيشَتَهُمْ فِى الْحَيَوةِ الدُّنْيَـا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًـا سُخْرِيًّا

وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ . وإنما فعل الله ذلك للمصلحة لهم . ونحن نبين الصلاح فى ذلك ووصفه فيما نستأنف من كتابنا هذا اذا صرنا اليه .

(٣) والمكسوب : ما أفاده الانسان بالتجربة والعبر، وبالأدب والنظر، وهو الذى ندب الله عز وجل اليه فقال : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ . وجعل من أعطاه العقل الغريزى ثم أهمله وترك شحذه بالأدب والتفكر والتمييز والتدبر كالأنعام، وعرّفنا أن مصيرهم الى النار، فقال : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ . إلا أن العقل الموهوب أصل — والموهوب القطب — والمكسوب فرع . والأشياء بأصولها، فاذا صح الأصل صح الفرع، واذا فسد فسد . وقد شبّه بعض القدماء العقل الغريزى بالبدن وشبه المكتسب بالغداء ، فكما أن الغذاء لا يستحيل إلا بالأبدان المحيلة له ولا ينفع إلا بحصوله فيها، فكذلك العقل المستفاد بالأدب لا يتم إلا بالعقل الغريزى . وكما أن البدن إذا عدم الغذاء لم يكن له بقاء، فكذلك العقل الغريزى اذا عدم الأدب . واذا صح العقل الموهوب كان بمنزلة الصحيح الذى يستمرئ الغذاء وينتفع به . واذا فسد كان بمنزلة البدن المريض الذى لا يشتهى الغذاء، وان حُمل منه عليه ما لا تدعوه طبيعته اليه كان زائدا فى مرضه واستحال الى الداء الذى هو الغالب عليه . ولذلك قيل : "إن الأدب يُدهب عن العاقل السكر ويزيد الأحمق سكرا" . وقال الله عزّ وجلّ : ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ

عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ . وأحمد الناس عند الحكماء أصحهم عقلا وأكثرهم علما وأدبا . وقد قال الله عز وجل : ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ . وقال : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ . وقال : ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ . وأخبر بعاقبة من أهمل نفسه وضيّع عقله فقال عزوجل : ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ . فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ . فمن لم يتفكر بقلبه وينظر بعقله ، لم ينتفع بهذا الجوهر الشريف الذى وهبه الله عز وجل له . والى التفكر ندب الله عباده وبالاعتبار أمرهم ، فقال : ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ... الآية﴾ . ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ . وقال : ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ . وقال : ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ . وروى فى الخبر : "فكرة ساعة خير من عبادة سنة" . وروى عن الصادق عليه السلام فى كلام له : "ولكل شيء دليل ، ودليل العقل الفكر ، ودليل الفكر الصمت" . فبالفكر والاعتبار ، يُتّقى الزلل والعثار ، وبالتجارب ، تعـرف العواقب وتدفع النوائب . فاذا تفكر الانسان وتدبر ونظر واعتبر وقاس ما يدله عليه فكره بما جرّبه هو ومن قبله ، تبين له ما يريد أن يتبينه ، وظهر له معناه وحقيقته . وقدذكر الله عز وجل البيان وامتدحه وامتدح بأنه علّمه الانسان ، فقـال عز وجل : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ . وجعله (أعنى كتابه) ، تبيانا لكل شيء وجعله قرآنا ، وجعل رسله مبينين لخلقه ، فقال عز وجل : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ . وقال : ﴿الر . تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ . وقال : ﴿أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ﴾ .



باب فيه ذكر وجوه البيان

والبيان على أربعـة أوجه ، فمنه بيان الأشـياء بذواتها وان لم تُبن بلغاتها، ومنه البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب، ومنه البيان الذى هو نطق باللسان، ومنه البيان بالكتاب الذى يبلُغ مَنْ بَعُدَ أو غاب .

فالأشـياء تبين للناظر المتوسم والعاقل المتبين بذواتها وبعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعته فى ظاهرها، كما قال عز وجل : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ . وقال : ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. ولذلك قال بعضهم : قل للأرض (٤) من شق أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فان هى أجابتك حوارا وإلا أجابتك اعتبارا . فهى وان كانت صامتة فى أنفسها فهى ناطقة بظاهر أحوالها . وعلى هذا النحو استنطقت العرب الربع وخاطبت الطلل، ونطقت عنه بالجواب، على سبيل الاستعارات فى الخطاب . وقد قال الله عز وجل فى هـذا المعنى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ . وقال الشاعر :

يا ربعَ بِشْرةَ بالجناب تكلّمِ وأبِنْ لنـا خبرًا ولا تستعجمِ
مالى رأيتُك بعد أهلك موحشًا خَلَقًا كحوض الباقر المتهـدّمِ

فاستنطق ما لا ينطق بلسانه ، لأن أحواله مظهرة لبيانه . وقال آخر، وأجاب عن صامت غير مجيب، لما ظهر من حاله للقلوب، :

فأجهشت للتَّوْباد حين رأيتُـه وكبر للرحمن حـين رآنى
فقلت له أين الذين عهـدتُهم حواليك فى عيش وخير زمانِ

فقالَ مَضَوْا واستودعونى ديارَهم ومَنْ ذا الذى يبقى على الحَدَثان

وإنما تعبر هذه الأشياء لمن اعتبر بها، وتُبين لمن طلب البيان منها؛ ولذلك جعل الله الآية لمن توسم وتفكر، وعقل وتذكر، فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. و﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾. فهذا وجه بيان الأشـياء بذواتها لمن اعتبر بها وطلب البيان منهـا .

فاذا حصل هذا البيان للتفكر صار عالمـا بمعانى الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان وخص باسم «الاعتقاد» . ولمـا كان ما يعتقده الانسان من هذا البيان يحصل فى نفسه غير متعدّ له إلى غيره، وكان الله عز وجل قد أراد أن يُتم فضيلة الانسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، نخبر به عما فى نفسه من الحكمة
(٤ ب) التى أفادها والمعـرفة التى اكتسبها ، فصار ذلك بيانا ثالثا أوضح ممـا تقدمه وأعم نفعا ؛ لأن الانسان يشترك فيه مع غيره، والذى قبله إنما ينفرد به وحده . إلا أن البيانين الأولين بالطبع فلا يتغيران ، وهذا البيان والآتى بعـده بالوضع فهما يتغيران بتغير اللغات، و يتباينان بتباين الاصطلاحات . ألا ترى أن الشمس واحدة فى ذاتها، وكذلك هى فى اعتقاد العربى ثم العجمى ؛ فاذا صرت إلى اسمها وجدته فى كل لسان من الألسن بخلاف ما هو فى غيره؛ وكذلك الكتاب ، فان الصور والحروف تتغـير فيه بتغير لغات أصحابه وان كانت الأشياء غير متغيرة بتغير الألسن المترجمة عنها .

ولشرف البيان وفضيلة اللسان قال أمير المؤمنين عليه السـلام : « المرء مخبوء تحت لسانه فاذا تكلم ظهر » . وهذا مـن أشرف الكلام وأحسنه وأكثره معنى

وأخصره، لأنك لا تعرف الرجل حق معرفته إلا إذا خاطبته وسمعت منطقه. ولذلك قال بعضهم وقد سئل "فى كم تعرف الرجل؟" قال: «ان سكت ففى يوم وان نطق ففى ساعة». وقال بعض الحكماء: «إنّ الله عز وجل أعلى درجة اللسان على سائر الجوارح وأنطقه بتوحيده». وقال الشاعر:

وهــذا اللسان بريد الفؤا　　　د يدلّ الرجال على عقــله

وقال الآخر:

وكائنْ ترى من مُعجِبٍ لك صامتٍ　　　زيادتُــه أو نقصُـــه فى التكلُّمِ

واللسان هو ترجمان اللب وبريد القلب والمبين عن الاعتقاد بالصحة أو الفساد وفيه الجمال، كما قال الله عز وجل: (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ). وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد سأله العباس رضى الله عنه بعرفة فقال: فيم الجمال يا رسول الله؟ فقال: "فى اللسان". إلا أنه لمـا كان النقص للناس شاملا، والجهل فى أكثرهم فاشيا، وكان كثير منهم يسرع إلى القول فى غير موضعه، ويُعْجَب بما ليس بمعجب من منطقه، احتاطت العلماء على الدهماء بأن أمروهم بالصمت، ومدحوه عندهم، وأعلموهم أن الخطأ فى السكوت أيسر من الخطأ فى القول، وقالوا كلهم: «عثرة (٥)
اللسان لاتستقال»، وقال الشاعر:

· وجرح اللسان كجرح اليـــد ·

وقال آخر:

يموت الفتى من عثرة بلسانه　　　وليس يموت المرء من عثرة الرجل[1]

(١) بهامش الأصل إزاء هذا البيت: تمـامه:

فعــثرته من فيه ترمى برأســه　　　وعثرته بالرجل تبرى على مهل

ثم بإزاء هذه الأسطر بالأصل حاشية غير واضحة.

وعرّفوهم أن الفـائدة فى الصمت لصاحبـه ، والفائدة فى النطق لغـيره . وقال بعضهم وقد سئل عن لزومه الصمت فقال : « أسكت لأسلم وأُنصت لأعلم » .

وقيل : «الصمت حُكْمٌ وقليل فاعله» . وقال أمير المؤمنين عليه السلام : «من كثر كلامه كثر سقطه» ، قال : وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « وهل يَكُبّ الناسَ على مناخرهم فى نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم» . وقال بعض الفلاسفة لرجل سمعه يكثر الكلام : « يا هذا أنصف أذنيك من لسانك ، فانما جعل لك أذنان ولسان واحد لتسمع أكثر مما تقول» . وقال الشاعر :

وفى الصمت سترٌ للغبىّ وإنما ... فضيحةُ لب المـرء أن يتكلما

وكل هذا إنمـا أرادوا به حجر النـاس عن الكلام فيما لا يعلمون والتسرع إلى إطلاق ما لا يُحَصِّلون . وكما أن الصمت فى أوقاته وعنـد الاستغناء عنـه حسن ، فإن الكلام فى أوقاته وعنـد الحاجة إليه أحسن . وقد روى عن علىّ بن الحسـين رضى الله عنـه قول انتظم معنى ما أرادته العلمـاء فى النطق بأخصر قول وأشبهه بكلام أمثاله ، فقال : « السكوت عما لا يعنيك أمثل من الكلام فيه ، والكلام فيما يعنيـك خير من السكوت عنه » . وحسب الأديب أن يستشعر هـذا القول فإنه يهجم به على محاسن الأمرين إن شاء الله .

وقد يصمت الإنسان ويستعمل الكتمان لمخافة ، أو رِقبـة ، أو إسرار عداوة أو بغْضة ، فيظهر فى حركاته ولحظاته ما يُبين عن ضمـيره ويبدى مكنونه ، مثـل ما يظهر من الدمع عند فقد الأحبـة ، ومن تغير النظر عنـد معاينة أهل العداوة . ولذلك قال الشاعر :

إذاً لقينــاهم نَمّتْ عيونهـــمُ * والعينُ تظهر ما فى القلب أو تصفُ

وهذا من بيان الأشياء بذواتها وهو من الباب الأوّل .

ثم إن الله عز وجل لمـا علم أن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب ، (٥م)
وعلى الحاضر دون الغابر ، وأراد تعالى أن يعمّ بالنفع فى البيان جميع أصناف العباد ، وسائر آفاق البــلاد ، وأن يساوى فيــه بين المـاضين من خلقه والآتين ، والأوّلين والآخرين ، ألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها ، فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم ، وعبّروا به عن ألفاظهم ، ونالوا به ما بعد عنهم ، وكملت بذلك نعمة الله عليهم ، وبلغوا به الغاية التى قصــدها عز وجل فى إفهامهم وإيجاب الحجة عليهم . ولولا الكتّاب الذى قيّد على الناس أخبار المـاضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعــدهم ولا كان النقل يصح عنهم . ولذلك صارت الأمم التى ليس لها كتاب قليلة العلوم والآداب . وقد امتدح الله عز وجل تعليم الكتّاب فى كتابه وبيّن احتجاجه على الناس فقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ . وقال عز وجل : ﴿ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَى ﴾ . وقال : ﴿ ٱئْتُونِى بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ .

وكل هـــذه الأقسام التى ذكرناها من البيــان لا تخلو من أن تكون ظاهرة جليــة أو باطنة خفيــة ؛ وذلك لمـا دبره الله عز وجل فى هذا من الحكمة والدلالة عليــه ، لأنه جعــل بعض خلائقــه محتاجا إلى البعض ؛ فالظاهر محتاج إلى البــاطن لأنه معنى له ، والباطن محتــاج إلى الظاهر لأنه دليــل عليه . وكذلك سائر مصنوعات الله عز وجل محتاج بعضهــا إلى بعض ، ليعــلم الإنسان أنه ليس يستغنى شىء بنفســه ويقوم بذاته غير الله تعــالى ، وكل ما ســواه

فانمـا هو بغيره . ولو جعل تبارك وتعـالى الأشياء كلها ظاهرة لتساوى النـاس فى العلم ولم يتفاضلوا فيه . وفى تساوى الناس، حتى لا يكون فيهم رؤساء متبعون وأتباع مطيعون، بوارُهم . وقد قيل : "لا يزال الناس بخير ما تباينوا، فاذا تساووا
(٦) هلكوا". وعلى ما قلناه دبرهم . وقال فى كتابه : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...﴾ إلى آخر الآيات، فجعل علم آدم بما أظهره له وأخفاه عن ملائكته دليلا على فضـله ورياسته وأنه المستحق من بينهم ما أفضى إليه من خلافته، لأن من حكمه ألا يسوّى بين العالم وغيره . ولو سوّى بين الملائكة وبينه فى علم ما علّمه إياه لم يكن هناك تفاضل يوجب له المنزلة التى جعلها له . ولو جعل تقدّست أسماؤه الأشياء كلها خفية لم يكن الى علم شيء سبيل ولتساوى الناس فى الجهل؛ لكنه بحكمته ومتقن صنعته جعل بعضها ظاهرا مستغنيا بظهوره عن طلبه، وبعضها باطنا يحتاج(١) إلى إظهاره والفحص عنه، وجعل الظاهر دليلا على الباطن وسُلَّما إليه . ولم يقنع من عباده بعلم الظاهر من الأشياء حتى يعرفوا معانيه وباطن تأويله، وذم من اقتصر على علم ظواهر الأمور دون بواطنها ونفى العلم عنهم فقال : ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ . وشبه من حمل التوراة حمـل حفظ لظاهرها من غير تدبر لمعانيها بالحمار، فقال : ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ . وقال فى ذم قوم : ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ . وقال : ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ . وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : "نية المؤمن خير من عمله"؛ والنية باطنة والعمل ظاهر . ولذلك لم يقنع بعلم الباطن

---

(١) فى الأصل : « تحتاج » .

والعمل به دون الظاهر . وقال عزّ وجلّ : ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾، وأعلمنا أن بالظاهر تقام الحجة فقال : ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ﴾ . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان" . وليس الإيمان بالتحلى ولا بالتمنى ، ولكنه ما وقر فى النفوس وصدّقته الأعمال . وذلك لأن النية مغيبة عنا ، وليس يعلمها إلا الله عز وجل وصاحبها ، و إنما يستدل عليها بالقول والعمل . (٢٦)
ألا ترى أن الانسان إنما تعرف حكمته الباطنة بما يظهر من صحة قوله و إتقان عمله ! وبيّنٌ فى العقل أنه لما كان الظاهر سببا الى الباطن وعلة لنيله والوصول اليه [وجب] (١) أن يكون معلقا به وغير منفصل منه ، وأن يكون ما يدرك من فضيلة العلم منسوبا اليهما لاشتراكهما فى إيضاحه ؛ لأن العلة بالمعلول تدرك ، والمعلول بالعلة يوجد ، وألا يكون الأمر كما ظن قوم أرذلوا علم الظاهر وتركوا العلم والعمل به ، وهم مع ذلك مقرّون أنهم لا يصلون الى علم الباطن والإيضاح عن حقيقته إلا به . فجعلوا ما لا تدرك الحاجة إلا به غير محتاج اليه ، وهذا هو المحال البين . ولو كان الأمر كما ظنوا لبطلت حقوق الناس وتعطلت تجاراتهم وفسدت معاملاتهم وسقطت أخبارهم ، لأنهم إنما يعملون فى جميع ذلك على الظاهر دون الباطن ؛ ووضوح هذا يغنى عن الإطالة فيه .

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

باب
فيه البيان الأوّل وهو "الاعتبار"

قد قلنا إن الأشياء تبين بذواتها لمن تَبَيّن، وتعبّر بمعانيها لمن اعتبر، و إن بعض بيانها ظاهر و بعضه باطن؛ ونحن نذكر ذلك ونشرحه فنقول :

إن الظاهر من ذلك ما أدرك بالحس، كتبيننا حرارة النار و برودة الثلج عنـد الملاقاة لها، وما أدرك بفطرة العقل التى تتساوى العقول فيها مثـل تبيننا أن الزوج خلاف الفرد وأن الكل أكثر من الجـزء . والباطن ما غاب عن الحس واختلفت العقول فى إثباته. فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له لأنه لا خلاف فيه، والباطن هو المحتاج الى أن يُستدل عليه بضروب الاستدلال، و يعتبر بوجوه المقاييس والأشكال . والطريق الى علم باطن الأشياء فى ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها، من جنسين، وهما "القياس، والخبر". وحجتنا فى القياس أن الله قد (٧)
قاس فى كتابه فقال لمن حرّم وحلّل وهو جاحد للرسل الذين يأتون بالتحريم والتحليل : ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَـدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَـذَا ﴾ . وقال : ﴿ قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ ﴾. فلما لم يمكنهم أن يدعوا أن الله عز وجل شافههم بذلك وكان من قولهم واعتقـادهم إبطال الرسل الذين يؤدون عن الله عز وجل أمره، تبين لهم أن الذى شرعوه لأنفسهم ضلال و بهتان، من غير حجة ولا سلطان؛ فقال لهم بعد أن تبين ذلك منهم : ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ . ومن الحديث ما حدّث به زُبَيد الإيامىّ قال : قال رسول الله صـلى الله عليه وسلم : "كل قوم على بِقْبة من أمرهم ومَفْلَحةٍ عند أنفسهم يَردون على من سواهم" . والحق فى ذلك يعرف بالمقايسة عند ذوى الألباب .

وأما الخبر فحجتنا فيه من الكتاب قول الله عز وجل : ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ . ﴿ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ . ولم يكن ليأمر بمسألتهم إذا لم نعلم ، إلا وأخبارهم تفيدنا علما وتزيل عنا شكا . ومن الأثر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "نَضّر الله امرأً سمع مقالتى فوعاها فأدّاها" . وقوله : "لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ منكم" . ولم يأمر بذلك إلا و إبلاغ الشاهد الغائب يوجب الحجة ، واستماع الغائب من الشاهد يكسب علما وفائدة .

باب فى ذكر القياس

والقياس فى اللغة التمثيل والتشبيه ، وهما يقعان بين الأشياء فى بعض معانيها لا فى سائرها ؛ لأنه ليس يجوز أن يشبه شىء شيئا فى جميع صفاته و يكون غيره[1] . والتشبيه لا يخلو من أن يكون تشبيها فى حدّ أو وصف أو اسم . فالشبه فى الحدّ هو الذى يحكم لشبهه بمثل حكمه إذا وجد ، فيكون ذلك قياسا صادقا و برهانا واضحا . ٢٧
والشبه فى الوصف هو الذى يحكم لشبهه به فى بعض الأشياء فيكون صادقا ، وفى بعضها فيكون كاذبا . والشبه فى الاسم غير محكوم فيه بشىء إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصف ، ونحن نمثل ذلك فنقول : إن حلول الحركة فى المتحرك لما كانت حدّا له وجب أن يكون كل ما حلت فيه الحركة متحركا ، وهذا حق لا مطعن فيه ، فأما السواد الذى هو من أوصاف الحبشى فليس حيث وجدناه حكمنا لحامله بأنه حبشى ، ومتى قلنا ذلك كنا مبطلين ، ولكنا إذا قلنا إن بعض من يوصف بالسواد

---

(١) فى الأصل : « فتكون عبرة » ، وظاهر أنه تحريف .

حبشي صدقنا . وأما زيد الذى هو من الأسماء فليس بموجب أن يكون بينه و بين غيره ممن اتفق له هذا الاسم ممـاثلة ولا مشابهة إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصــف فيلحق ما شاركه فى ذلك الاشــتقاق ما يلحقه ، مثــل الأبيض الذى يسمى به كل من غلب البياض عليه لأنه مشتق منه . والاشتباه فى الأسماء لا يوافق بين معانيها إذا اختلفت ذواتها ؛ فإن الهوى الواقع على هوى النفس مخالف للهــواء الذى بين السماء والأرض و إن اتفقا فى الاسم ؛ وكذلك اختلاف الأسماء إذا اتفقت المعانى لا يوجب اختلافا فى المعنى ، كالنأى والبعد ، وكلاهما واقع على معنى واحد . فمن أراد أن يحكم الأمر فى القياس فليصحح الكلام و ليتفقّد أمر الحدّ والوصف ويتأمل ذلك تأملا شافيـا حتى لا يجعــل الوصف الذى يوجب الحكم الجــزئى فى موضع الحدّ الذى يوجب الحكم الكلى ، وأن يتثبّت فى القضاء ولا يعجَل فى الحكم ، فإن العجل موكّل به الزلل . وقد قالت الحكماء : "إن أحد أسباب الخطأ فى القضية قصر مدة الروية" . وأكثر من غلط فى القياس إنمـا غلط من سوء التمثيل ومسامحة النفس فى ترك التحصيل والمبادرة إلى الحكم بغير روية ولا فكرة .

وليس يجب القياس إلا عن قول يتقــدم فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا ٨
إذا كان الحى حساسا متحركا فالإنسان حى . وربمـا كان ذلك فى اللسان العــربى مقــدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر مايتجــه من إفهام المخاطب . فأما أصحاب المنطق فيقولون : إنه لايجب قياس إلا عن مقدمتين لأحداهما بالأخرى تعلق . والقــول على الحقيقة كما قالوا . و إنمـا يكتفى فى لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسـع وعلم المخاطب . والنتائج : إحداها ما صدر عن قول مُسَلَّم فى العقل

لا خلاف فيه فتكون النتيجة عنه برهانا[1]، كقولنا : إذا كان الزوج ماركب من عددين متساويين فالأربعة زوج . والأخرى ماصدر عن قول مشهور إلا أنه مختلف فيه فتكون النتيجة عنه إقناعا ، كقولنا إذا كان حق البارئ عز وجل واجبا علينا لأنه علة لوجودنا فقد وجب حق الوالد أيضا علينا . وصحة هذه النتيجة انما تقع بالاحتجاج لمقدمتها حتى يعترف بها من لا يعترف ثم تصح . والثالثة ما صدر عن قول كاذب وضع للغالطة، كقولنا : إن اللصوص يخرجون بالليل للسرقة، ففلان سارق لأنه خرج بالليل؛وهذا باطل،لأن السارق ليس هو سارق من أجل خروجه ولا كل من خرج بالليل فهو سارق .

و" الحد" مأخوذ من أصل الشيء الذى منه كونه وفصله الذى به ينفصل من غيره . فإن حدّ الحى هو الجسم الحساس المتحرك، فالجسم أصله، والحساس والمتحرك فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره من الأجسام التى لا تحرك ولا تحس . وكذلك حد الدار فانه مأخوذ من المدينة والمحلة التى هى منهما ومن الجهات التى تنفصل بها من غيرها . وليس يتجه الحكم فى سائر المذاهب على شيء غير محدود ولا منفصل[2] . ألا ترى أنه متى شهد شاهدان على رجل بحق عند قاض احتيج أن يشهد الشهود بنسبه الذى هو أصله، و بعينه واسمه اللذين هما فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره؛ فان عرفوا ذلك وشهدوا به و إلا لم يُمض القاضى حكما عليه . (٢٨)
وكذلك الحق فى نفسه فإنه يحتاج إلى أن يذكر أصله من الورق أو الذهب وفصله من الوزن والنقد، فيقال وَرِقًا وزن سبعة أو عيناً مثاقيل، وإذا فُعل ذلك كان الحكم ماضيا بيقين من القاضى أنه قد أصاب الحكم فيما أمر[3] به .

(١) فى الأصل : ".. عنه برهانا" . (٢) فى الأصل « محصل » .
(٣) فى الأصل : « أمره » .

وأما "الوصف" فهو ذكر بعض الأشياء التى تخص الشىء وليست ثابتة على حده، كما يقال فى الدار: إنها الواسعة أو الضيقة أو المبنية بالجَصّ والآجرّ، وكما يقال فى الرجل الطويلُ الأسمـرُ الأقنى ؛ وكل هذه أوصاف لا تأتى على الحد بل يشرك الموصوفَ بهـا غيرُه فيها، ومثل ذلك التحلية التى يستعملها الحكام والكتّاب فيمن لم يعرفوه باسمـه وعينه ونسـبه ، فيكون وصفهم الرجل بحليته مقنعا فيما يمكن من الاحتياط إذا لم يجدوا سبيلا الى غير ذلك .

وأما "الاسم" فليس يقع به حكم البتـة إلا أن يكون مشتقا من وصف كالابيض ؛ فإنما يسمى بهذا الاسم كل من غلب البيـاض على لونه . والاشتقاق والوصف يعمل فيهما على الأغلب والأكثر . ألا ترى أن الزنجى حامل للبيـاض فى ثغره وفى بياض عينيه، وأن الرومى حامل للسواد فى حدقتيه وشعره . ولا يسمى الزنجى أبيض بما فيه من البياض ولا الرومى أسود بما فيه من السواد، لكن يسميان بالأغلب على ألوانهما . و إن دعت ضرورة الى ذكر ما فى الأسـود من البيـاض أو فى الأبيض من السواد لم يطلق ذلك لهما حتى ينسب الى العضو الحـامل له ، فيقال الأبيض الثغر، والأسـود الشعر. واعلم أن القول المنفى ليس بموجب حكما غير حكم النفى وليس يحصل منه تشبيه ولا تمثيل يقع بهما قياس، وذلك كقولنا : زيد غير قائم وعمرو غير قائم، فقد نفينا عنهما جميعا القيام ولم نثبت لهما جميعا اجتماعا فى معنى آخر، لأنه قد يجوز أن يكون أحدهما قاعدا والآخر مضطجعا، وكلاهما غير القيام .
(٩) وكذلك إذا نفيت عن جسمين البيـاض لم تثبت لهما اجتماعا فى لون آخر من الحمرة أو الصفرة أو السـواد . ولو شهد شاهدان عند حاكم بأن فلانا لم يبع ضيعته من فلان لم يكن ذلك بموجب ألّا[(١)] يكون فلان ملكها عليـه ، لأنـــ للمـلك وجوها

(١) فى الأصل (الا ان) بزيادة (ان) بعد "الا" .

كثيرة غير البيع ؛ ولذلك قالت القــدماء : إن صفات البارئ عز وجل إنمـا ينبغي أن تكون بالسلب (يعنون النفى) ؛ لأنه لا يحصل منــه فى النفس مايقع به تشـــبيه .

واعلم أن كل مطلوب فإما أن يكون موجودا أوغير موجود ، وأن الموجــود إما أن يكون موجودا بالحس كالمشمومات والمــذوقات والأجسام والأشـكال وما أشـبه ذلك ، وإما أن يكون موجودا بالعقل كوجودنا ما غاب عنا وكوجودنا الجوهر والبـارئ عز وجل . وأن ما وجد بالعدل والعقل من الأشياء الغائبة التى لا تحس فى ذواتها، فإنمـا تُتَلَقّط مبادئ المعرفة بهـا من الحس ، فيعرف الجوهر بالأعراض المحمولة فيه ، كما يعرف ذو اللون باللون وذو العدد بالعدد، وكما يعرف البارئ عز وجل بمصنوعاته وآثار فعله؛ فان ما يظهر من ذلك عند التأمل له دليل على أن الأشياء لم تكن بالاتفاق وأنها من قصد حكيم دبّرها وأحكم ماصنعه منها .

ودلالة الشيء تكون بأحد أربعــة أوجه : إما "بالمشاكلة" وقد ذكرنا جملا منها . وإما "بالمضادة" فإن الضد يكسب معرفة الضد؛ فإنا إذا عرفنا الحياة وعلمنا أنهـا بالحس والحركة عرفنا ضــدها الذى هو الموت وأنه بعدم الحس والحركة ؛ وإذا انتفى[1] أحد الضــدين وجب الآخر ضرورةً إذا كان الضدان لا واســطة لها كالموت[2] والحياة والحركة والسكون والضياء والظلام؛ فأما إذا كانت بينهما واسطة فليس الأمر كذلك ،وذلك كالسواد والبياض اللذين بينهما الحمرة والصفرة والخضرة،

---

(١) فى الأصــل : « وإذا انتفى فى أحد الضــدين وجب فى الآخر ... » بزيادة كلمة « فى » فى الموضعين .

(٢) فى الأصل : «بالموت» ، بالباء بدل الكاف .

وكالقيام والقعود اللذين بينهما الاضطجاع والركوع والسجود. فنحن نعرف بالسواد ضده الذى هو البياض ، وبالقيام ضده الذى هو القعود . وإن نفينا السواد عن (٩ ب) شىء لم يجب له البياض ضرورة، كما أنا إذا نفينا عن الشىء الحياة وجب له الموت ضرورة ، لأن الحياة والموت لا واسطة لها. وهذه أضداد لها وسائط. وإما "بالعرض" كما يعرف الجسم بالطول والعرض . وإما "بالفعل" كما يدل الولد على الوالد والباب على النجار . فالمعقول من الموجودات التى لا تحس لا يحد ، لأن الحد مأخوذ من الأصل والفصل كما قلنا . والأشياء المعقولة، التى لا تحت الحس تقع وليست لها مادة تكون أصلا لها ولا تنفصل أيضا من غيرها من المعقولات انفصالا طبيعيا فيستعمل ذلك فى حدها ، فإنما تعرف بأسمائها وتوصف بأوصاف غير محيطة بحدودها ؛ فيقال فى الجوهر: الذى يحمل المتضادات فى أنواعه من غير تبدل يلحقه فى ذاته ؛ ويقال فى البارئ : إنه القديم الذى هو علة لمصنوعاته ، وأشباه هذا . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما سأله فرعون : ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ . ولما قال : ﴿فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ ، فوصفه بأفعاله ولم يحدّه لامتناع الحد فى ذاته .

قال[1] : والأشياء التى يقع بها الوصف تسعة ، وهى أعراض كلها. فمنها الحال، كقولنا زيد ظريف . ومنها العدد، كقولنا المال درهمان . ومنها المكان ، كقولنا زيد خلفك . ومنها الزمان، كقولنا جاءنى زيد أمس . ومنها الاضافة، كقولنا هذا

(١) لعل كلمة "قال" زيادة من الناسخ .

ابن زيد . ومنها القُنْية ، كقولنا هــذا مالك وغلامك . ومنها النُّصْبة ، كقولنا زيد مضطجع وقاعد . ومنها الفاعل ، كقولنا يضرب زيد . ومنها المنفعل ، كقولنا زيد مضروب ، لا يكون وصف بغير هذه التسعة . فالحال قد تكون لازمة فتسمى هيئة ، كبياض القطن وسواد الفحم ؛ وتكون غير لازمة فتخص باسم العرض كصفرة
(١٠) الوجل وحمرة الخجل . والعدد منه منفصل ومنه متصل ، فالمتصل ما كان له واسطة تجمع طرفيــه وصار متصــلا بالمــادة ، كالدرهم والدرهمين والأشكال والأماكن . والمنفصل ما انفصل من المــادة ولم تكن له واسطة تجمع بين طرفيه ، كالواحد والاثنين وكالزمان الذى هو حركات الفلك المنفردة . والاضافة نسبة شيء إلى شيء يدور كل واحد منهما على صاحبه ، فإن الصديق صديق صديقه ، والجار جار جاره . والقُنْية وهى الملك تشبه المضاف من جهة الاضافة إلا أنها تخالفه بأنها لا تدور على الشيء ، لأنا إن قلنا فى المــال إنه مال زيد فليس يجوز أن نقــول فى زيد إنه زيد المــال كما قلنا فى المضاف . وضد القُنْية العَــدَم . وليس يستحق المُعدِم اسم العدم إلا بعد استحقاقه اسم القُنْية ، لأنا لا نسمى الطفل فقيرا ، ولا جرو الكلب أعمى ؛ لأن الطفل لم يســتحق أن يملك شيئــا فيعدمه ، وكذلك جرو الكلب لم يستحق أن يكون بصــيرا فيعمى . والنُّصْــبة تشارك الحــال ، وهى انتصاب الجسم وما يشاهد عليه من قيام أو قعود أو انحراف إلى بعض الجهات المحيطة به . وهى ست جهات : فوق ، وتحت ، وخلف ، ويمين ، وشمــال ، وأمام . والفاعل هو الموقع فعــله بغيره . وفعله ربمــا كان باقى الأثر كأثر النجار فى السرير ، أو غير باقى الأثر كضرب زيد عمرا . والمنفعل هو القابل لوقوع فعل الفاعل به وتأثيره فيه . وقد يفعــل الشيءُ بطبعه ويفعل باختياره . فالفاعل بالطبع لا يمتنع من الفعــل فى كل

أوقاته وعلى كل أحواله ، كالنار التي تحرق كل ما لاقاها في سائر الأوقات وعلى كل الأحوال . والفـاعل بالاختيار هو الذي يفعل إذا أراد فعله ويمتنع منـه متى آثر الامتناع منه، كالكاتب الذي متى شاء كتب، ومتى شاء أمسك عن الكتابة . ويقال في المختار إذا أمسك عن الفعل وهو قادر عليه متى همّ به فاعل بالاستطاعة و بالقوة،
كالكاتب الذي يسمى بهذا و إن كان ممسكا عن الكتابة، لأنه مستطيع لها متى همّ (٢١٠)
بها، فإذا فعل الكتابة كان كاتبا بالفعل .

وأنواع البحث والسؤال تسعة أنواع : فأولهـا البحث عن الوجود بـ«هل»، تقول : هل كان كذا وكذا ؟ فيقال نعم أولا . والثاني البحث عن أنواع الموجودات بـ«ما»، تقـول : ما الانسان ؟ فيقال الحيّ الناطق ؛ وما رأيك في كذا وكذا ؟ فيقال رأيي الفلاني . والثالث البحث عن الفصل بين الموجودات بـ«أيّ»، تقول : أيّ الأشكال المربع ؟ فيقال : هو الذي تحيط به أربعة خطوط . والرابع البحث عن أحوال الموجودات بـ«كيف»، تقول : كيف الانسان ؟ فيقال : منتصب القامة . والخامس البحث عن عدد الموجودات بـ«كم» تقول : كم مالك؟ فيقال عشرون درهما . والسادس البحث عن زمن الموجودات بـ«متى»، تقول: متى كان هـذا ؟ فيقال في زمن الرشـيد . والسابع البحث عن مكان الموجودات بـ«أين» تقول: أين زيد ؟ فيقال : في الدار . والثامن البحث عن أشخاص الموجودات بـ«من»، تقول : من خرج ؟ فيقال : زيد . و«من» لا تستعمل إلا في المسألة عمن[1] يميز و يعقل . والتاسع البحث عن علل الموجودات بـ«لمَ» . وليس بعض الجدال

(١) في الأصل : «حما» .

وفى الحجة إلا العـلة ، ولا يجب الحق والباطل إلا فيها . ونحن نذكر اعتبار العلل والواجب منها والفاسد اذا صرنا الى ذكر الجدل فى كتابنا إن شاء الله .

فهذه جمل فى وجوه الاستدلال والقياس تدل ذا اللب على ما يحتاج اليـه . ومن أراد اسـتيعاب ذلك نظر فى الكتب الموضوعة فى المنطق ، فإنمـا جُعلتْ عمادا وعيارا على العقل ومقوِّمة لمـا يُخشى زلله ، كما جعل البِرْكار لتقويم الدائرة ، والمسطرة لتقويم الخط ، وجعل الميزان مثالا للقياس والموازنة بين المتشابهين لئـلا تقع المحارفة والبخس فى الحقوق، وليكون الانسان على يقين من الإصابة فى ذلك. وقد أتى المتقدّمون جميع هذه الأحوال بمـا فيه كفاية لمن فهم . (١١)

باب الخـــبر

وأما الخبر، فمنه يقين، ومنه تصديق :

فاليقين ينقسم ثلاثة أقسام ، أحدها خبر الاستفاضـة والتواتر الذى يأتى على ألسن الجماعة المتباينة هممهم و إراداتهم و بلدانهم، ولا يجوز أن يتلاقوا فيه و يتواطئوا عليه، فذلك يقين يلزم العقلَ الاقرارُ بصحته . و بهذا النوع من الأخبار ألزمنا الله حجج الأنبيـاء ونحن لم نشاهدهم ولم نرآياتهـم ولم نسمع احتجاجهم على قومهم ؛ وذلك من تسخير الله الناس حتى تقوم الحجة، و إلا فكل واحد من الناس يجوز عليه الصـدق والكذب، فإذا تواترت أخبارهم كان ذلك زائدا حقا لمـا قدمنا ، وليس الـواتر فعلَهم فيجوز أن يفعلوا ضده ، و إنمـا هو شاهد لصدقهم ودليل عليـه . والدليل غير المدلول عليه . فقولهم محتمل للصدق والكذب لأنه فعلهم وهم مُمَكّنون

مختارون؛ والتواتر والاستفاضة معنى آخر ليس من فعلهم ولا آختيارهم ، وهو دليل الصدق إذا وُجد . وليس هــذا فى أخبار العدول دون الفساق ولا المؤمنين دون الكفار ، لكنه فى أخبار الجماعة كلهــا . ولو كان لا يقبل من التــواتر إلا ما أتى به أهــل الإيمان لم يكن لأحد من المخالفين علوم ينقلونها ولا أخبار يرثونها . وقــد تكلمنا فى هذا الباب فى كتابَي (الحجة) و (الايضاح) بمــا أغنى عن إعادته، وليس يخالفنا فيه أحد من أهل ملتنا فنحتاج إلى زيادة فى الشرح له والاحتجاج فيه .

والثانى خبر الرســل عليهم السلام ومن جهر من الأئمــة الذين قامت البراهين والحجج من العقل عنــد ذوى العقول على صدقهم وعصمتهم ، وظهور المعجزات التى لا يجوز أنـــ تكون بنوع من الحيــل وليس فى طبع البشر الأتيــان بمثلها على أيديهم ؛ فــدلّت من ليس علمُ المعقولات والتمييزُ بين المتشابهات من شأنه ، (١١ ب) على أن هــذه الأشياء إنما أُجريت على أيديهم ليُعلم أنهم عن الله عز وجل نطقوا ، وعليه فى إخبارهم[1] عنه صدقوا ؛ فتعم الحجة بهم الغافل والجاهل ، والمميز والعاقل ، ولا تكون للناس على الله حجة بعــد الرسل . ولو لم تكن أخبارهم حجة توجب فى عقل من شاهد الأنبياء والأئمة أو نُقلت [إليه][2] أخبارُهم نقلا يوجب الحجة، تصديقها[3] ، لمــا قال عز من قائل : ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ ، ولمــا أمر الله بطاعتهم فقال : ﴿يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ، لأن الله عز وجل لا يأمر بطاعة من يعــلم أنه يعصيه أو يكذب عليــه . وقد ذكرنا هذا الباب فى كتاب الأيضاح بما أغنى عن إعادته والإطالة فيه .

---

(١) فى الأصل : « فى أخباره » . (٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) سياق الكلام يقتضى أن يكون « تصديقها » معمولا لـ« توجب » الأولى .

والثالث ما تواترت أخبار الخاصة به مما لم تشهده العامة، فإن تواترهم فى ذلك نظير تواتر العامة . وقد بيّن الله عز وجل لزوم ذلك ووجوب التصديق به، فقال : ﴿ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَاءِيلَ ﴾ ؛ فجعل علماءهم مع علمهم وهم الخاصة به، حجّةً على العامة .

وأما خبر التصديق فهو الخبر الذى يأتى [به][1] الرجل والرجلان والأكثر فيما لايوصل الى معرفته من القياس والتواتر ولا أخبار المعصومين ولا يُعلم الا من جهة الآحاد، وذلك مثل الفُتْيا فى حوادث الدين التى ابتُلِي بها قوم دون آخرين، فسألوا عنها فخبّروا بالواجب فيها، فنقلوا ذلك ولم يعرفه غيرهم. وليس يقع ذلك فى أصول الدين التى يتساوى الناس فيها وفى فرضها . والناس محتاجون الى الأخذ بهذه الأخبار فى معاملاتهم ومتاجراتهم ومكاتباتهم، فان ذلك أجمَع مما لا يقوم البرهان على صدق المخبر به من عقل ولا تواتر ولا خبر معصوم ؛ وانما يُعمل فى جميعه على خبر من حسُن الظن به ولم يُعْرَف بفسق ولم يظهر منه كذب . وقد أبى قبولَ خبر الواحد قوم من أهل الملة مع اقرارهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بَلّغ من[2] نأى عنه (١٢)
بالواحد من أصحابه والاثنين ، وبَلّغ النساء المخدّرات اللواتى ليس من شأنهنّ البروز بما ألزمهنّ إياه من قبول أخبار أزواجهنّ وآبائهنّ وأبنائهنّ، وكل هؤلاء آحاد . وقد استقصينا الكلام فى هذا فى كتاب الحجة .

وقد يُستنبط علم باطن الأشياء بوجه ثالث وهو الظن والتخمين، وذلك فيما لا يوصل اليه بقياس ولا يأتى فيه خبر . وفى الظن حق وباطل؛ ولذلك قال الله

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) فى الأصل : « ما » بدل « من » .

عز وجل : ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾، وقال فى موضع آخر فأخرجه مخرج اليقين ﴿وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ . وظن كل امرئ على مقدار عقله ، فان كان عقـله صحيحا وتمييزه معتدلا وعلمـه ثاقبا وسلم من متابعة الهوى فيما يوقع الظن فيه ، فقد صـدق ظنه . وقد قيل : «ظن الرجل قطعة من عقله» . وقيل : « ما ازدحمت الظنون على سر إلا أظهرته » . وقال أردشـير : « الظنون مفاتيح اليقين » . قال الشاعر :

الألمعىّ الذى يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

وقال آخر :

تناصرتِ الظنونُ عليك عندى وبعضُ الظن كالعـلم اليقين

وقد حكم عمر بن الخطاب فى القوم الذين قاسمهـم أموالهم بهذا النحو ؛ فانه قاسمهم على الظن فيهم، ولو تبين خيانتهم أموال المسلمين لما وسعه أن يأخذ بعض ذلك ويدع عليهـم بعضـه ، لكنه لمـا ظهر له منهـم ما يوجب التهمة ولم يقوَ فى نفسـه قوة اليقين، قاسمهم . ومن الظن العِيافة والقِيافة والزجر والكهانة واستخراج المعمّى والمترجم من الكتب، فكل ذلك إنمـا ابتداؤه الظن . والتطير، فمرة يجعلون الغراب دليلا على الغـربة ، والبان على البـين ، والقَضْب على قضب النوى، فيزجرون على الأسماء واشتقاقها دون المعانى ، كما قال الشاعر :

رأيت غرابًا ساقطًا فـوق قَضْـبةٍ من القَضْب لم ينبت لها ورق خضرُ

فقلت غرابٌ لاغترابٍ، وقضـبةٌ لقضب النوى، هذى العِيافةُ والزجرُ

ومرّةً يزجرون على الأحوال، فيكرهون الأعضب، والأعور، والناقص الخَلْق، (١٢)
لما فيهم من التقصير عن التمام، ويكرهون الشيخ لإدبار عمره، والأحدب لظهور عاهته، كما قال الشاعر:

ولم أغدُ فى أمرٍ أُؤمِّل نُجْحَه ... فقابلنى إلا غُرابٌ وأرنبُ

فإن كان من إنسٍ فلا شك كافرٌ ... وإلّا فشيخٌ أعورُ العين أحدب

وإنما يتشاءمون بالأرنب لقصر يديها، فكأنه إذا مدّ يده الى شىء يريد نيله فقابلته أرنب، فقد بيّنت له وهى قصيرة اليد أنّ يده تقصُر عن نيل ما أراده ومدّ اليه يده. وقد رُوى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع بعض القافةَ وقد رأى رجلَ أُسامة بن زيد ورجل أبيه يقول: هذه أقدام بعضها من بعض، فسُرّ بذلك. وحكم أهل الحجاز بقول القافة فى الولد من الأمة إذا جحده أبوه أو شك فيه.

فإذا أردت أن يصدُق ظنك فيما تطلبه بالظن مما لا تصل إلى معرفته بقياس ولا خبر، فاقسم الشىء الذى يقع فيه ظنك إلى سائر أقسامه فى العقل وأعط كلَّ قسم حقه من التأمل، فاذا اتجه لك أن الحق فى بعض ذلك على أكبر الظن وأغلب الرأى جزمتَ عليه وأوقعتَ الوهم على صحته، وذلك أن تظن بإنسان لك عداوةً ولا يتبين ذلك فى تغير وجهه ولا نبوّ طرفه عنك ولا فى شىء مما يظهر من فعله بك، فتحضر الأشياء التى توقع العداوة بين المتعاديين ببالك، وهى الشركة، والمناسبة، والمنازعة، والميراث، والجوار، والمنزلة المتنازعة، والخلاف فى الديانة، والحقد، والترة، والإساءة المتقدمة، وما أشبه ذلك من الوجوه الموجبة للعداوة، ثم تنظر، فان اجتمعت بينكما تلك الأحوال أو أكثرها أوقعت وهمك على أنه لك عدو، وكان قوة التوهم منك فى ذلك على حسب كثرة ما يجتمع بينكما من الأحوال

الموجبة للعداوة ، فتجنبته وعاملتــه معاملة العدو الذى قد بان أمره ؛ وإن وجدته
 ينفرد ببعضها ، استبريتَ[1] صحة الظن ، بأن تنظر : هــل يجمعكما بعض ما يوجب اللطف والمودّة ويزيل بلية تلك الخلّة : من موافقة فى مذهب أو إحسان متقدّم أو غير ذلك ، ثم وازنت بين الخلال الموجبة للعداوة والخلال الموجبة للصداقة ، وكنت فى حيز الأقوى من الصنفين . وإن لم تجد بينكما ما يوجب العداوة أزلت عن قلبك باب الظنة ، وكنت على ما لم تزل عليه لصاحبك من الثقة . وقد استخرج أمير المؤمنين عليه السلام أشياء من الأحكام لمّـا عدِم البينات فيها وتجاحد أهل الدعوى ولزموا الانكار ، بهذا النوع من الاستخراج ؛ فمن ذلك أنه لمـا أُتى بامرأتين وصبي وادعت كل واحدة منهما أن الصبي ابنها ، أعمل فكره وظنه ، فعلم أن من شأن الوالدة الرقة على ولدها والمحبة لدفع الآفة عنه ، فقال لقَنْبَر : خذ السيف واقطع الولد نصفين وادفع إلى كل واحدة منهما نصفه ؛ فلما سمعت الوالدة بذلك أدركها الاشفاق فقالت : أنا أسمح بحصتى لصاحبتى ؛ فعلم أنه ابنها فسلمه اليها . وكذلك فعل بالرجلين اللذين ادّعى كل واحد منهما أن الآخر عبده ، فانه علم ما يتداخل النفس من الجزع عند معاينة الموت وأن تلك الحال تُذهل عن لزوم الدعوى وتَشــغل عن طلب الحجة ، فقدّمهما ومدّ أعناقهما وقال لبعض أصحابه : اضرب عنق العبد ، فثنى العبد عنقه حذرا من السيف ، وظهر بذلك أنه العبــد دون الآخر فسلمه إلى صاحبه . فكل هذه الأحوال التى عددناها إنما تقع أوائلها بالظن ؛ فان شهد لها مايخرجها إلى اليقين صارت يقينا وإلا كانت تهمة وظِنّة وإثما . ألا ترى أنك تظن بالترجمة أنها حروف ما ، فإذا أدرتها فى سائر المواضع التى تثبت صورها فيها وامتحنتها فوجدتهـا مصدّقة

(١) يقال : استبرأت الشىء اذا بلغت غايته انقطع الشبهة عنك فيه ، خففت همزته .

لظنك، حكمت بصحتها، و إذا خالفتْ علمت أن ظنك لم يقع موقعه فأوقعته على
غير تلك الحروف، الى أن تصح لك . و يشهد لمـا قلناه من أن الظن إذا لم يشهد له (١٣)
ما يقوّ يه و يحققه فليس ينبغى أن يُلتفت اليه، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم :
"ثلاثٌ لا يسلَم منهنّ أحد الطِّيَرَةُ والظنّ والحسد"، قيل فمـا المخرج منهنّ يا رسول
الله ؟ قال : "إذا تطيرت فلا ترجع و إذا ظننت فلا تُحَقِّق و إذا حسدت فلا تَبْغ".

وقد حصل لنا الآن من علوم ما تُبين عنه الأشياء بذواتها "يقين" وهو ما تعترف العقول بصحته و يلزمها الإقرار به، و "تصديق" وهو ما تقتنع النفوس به و إن كان فى الممكن أن يقع غيره أوكد من موقعـه، و "ظنّ" قد احتيط فيه حتى وقع موقع اليقين عنـد مستعمله . وقد شبّهت القدماء اليقين من هـذه العلوم بحكم القاضى، و"التصديق" بحكم صاحب المظالم، و"الظنّ" بحكم صاحب الشرطة . وطلبوا فى الأشياء اليقين، فإذا وجدوه تركوا غيره، و إذا عدموه طلبوا الإقناع الذى يقع به التصديق، فإن وجدوه أخذوا به ، و إن لم يجدوه أعملوا الظنّ حتى يستخرجوا به مايحتاجون اليه . وكذلك الحقوق إنما تطلب من الحكام بالبينة العادلة والشهادة القاطعة فيما يحضره العدول . فإن كان الحق مما لم تشهده العدول طلبوا الإقناع، وطُلِب من أصحاب المظالم بالكشف ومسألة أهل الخـبرة من المستورين والمجاورين . فإن كان ممـا لم يشهده أحد وأخذ سرا، طلب من صاحب الشرطة فيوقع الظنّ على أهـل التهمة ، وقد جرت عادته بالريبـة ، فيبسط عليهم و يحتال فى تقريرهم الى أن يظهر ما عندهم . وقد يجوز أن يكون فيمن توقع التهمة عليه من هو برىء إلا أنه لا يوصل الى استخراج الحقوق من اللصوص وأشباههم إلا بمثل هـذه الحال . ولو طُلِب فى ذلك البينة من العدول المرضيين وأخيار المستورين من المجاورين ما تهيأ استخراج

(١٤) سرقة أبدا . فليس فى هــذه الأحكام الثلاثة أذا[1] خرج كل واحد منهــا من معدنه وجرى على ترتيب ما وضــع له ما ينسب الى جور ولا ظلم . ولكن إن اختلفت مواقعها ومخارجها ، فقضى القاضى بالكشف والمسئلة ، وقضى صاحب المظالم بالظن والتهمة ، وقضى صاحب الشرطة بالعدول والبينة ، نسب كل واحد منهم الى الجور ، لعدوله عما توجبه رتبتــه وخروجِه عن الرسم الذى رُسم له . وكما لا يُستغنى بواحد من هؤلاء الحكام الثلاثة عن باقيهم ، فكذلك لا يستغنى فى استخراج بواطن العلوم بواحد من هذه الوجوه التى ذكرناها عن سائرها . وهذا فيما أردنا ذكره من الاعتبار مقنع إن شاء الله .

(١) فى الأصل : « ... فى هذه الأحكام الثلاثة ما إذا خرج » بزيادة "ما" .

باب
فى البيان الثـانى وهو "الاعتقاد"

قد قلنا : إن الأشياء إذا بيّنت بذواتهـا للعقول وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب، صار ما ينكشف للتبين من حقيقتها معرفةً وعلما مركوزين فى نفسه .

وهذا البيان على ثلاثة أضرب . فمنه حق لا شبهة فيه . ومنه علم مشتبه يحتاج الى تقويته بالاحتجاج فيه . ومنه باطل لا شك فيه .

فأما الحق الذى لا شبهة فيـه فهو علم اليقين . واليقين ما ظهر عن مقدمات طبيعية ، كظهور الحرارة للمتطبب عند توقد اللون وسرعة النبض واحمـرار البول، أو عن مقدمات ظاهرة فى العقل، كظهور تساوى الأشياء اذا كانت مساوية لشىء واحد ، وكظهور زيادة الكل على الجزء . أو عن مقدمات خُلُقية مسلَّمة بين جميع الناس، كظهور قبح الظلم، وكل خبر أتى على التواتر من العامة أو التواتر من الخاصة أو سمع من الأنبياء والأئمة . وكل هـذا يوجب العلم ؛ ومن شك فى شىء منه كان آثمـا ، ولذلك صار من شك فى البارئ تعـالى كافرا ، لأن نتيجة المعرفة به عن مقدمات ظاهرة للعقل ، وكذلك من شك فيما تواترت به الرواية أو تضمنه الكتاب (٢١٤) الذى نقله من تجب بنقله الحجة .

وأما المشتبه الذى يحتاج إلى التثبُّت فيـه وإقامة الحجة على صحتـه ، فكل نتيجة ظهرت عن مقدمات غير طبيعية ولا ظاهرة للعقـل بأنفسها ولا مسلّمة عند جميع الناس ، بل تكون مسلمة عند أكثرهم أو تظهر للعقل بغيرها وبعد الفحص عنها والاستدلال عليها ، وذلك كرأى كل قوم فى مذاهبهم وما يحتجون به لتصحيح اعتقاداتهم ، وكل خبر أتى به الآحاد والجمـاعات التى لا تبلغ أن تكون تواترا بل

يجوز على مثلهم فى العِـدّة الاجتماع على الكذب والاتفاق عليـه إذا كانوا عدولا ولم يخالف قولهم ما جرى به العـرف والعادة ، وذلك مثـل روايات كل قوم فيما اعتقدوه وأخبارهم عن أهل العدالة عندهم فيما اجتلبوه، وكل ظن قويت شواهــده وكان الاحتياط فى الرأى والدين تغليبه . وكل هـذه الأمور التى عددناها فإنما يأتى العلم بها على طريق التصـديق لا على اليقين، والحجة على معنى الإقناع لا البرهان ، وهى توجب العمـل ولا توجب العـلم ؛ وليس على من شك فيهـا إثم ولا لوم ، وذلك كالحكم بالشاهدين وتصديقهما فى الحقوق، وإن كنا لا نعلم حقيقـة قولهما ولا نشهد بصحة غيبهما، لأنهما قد يجوز أن يكونا كاذبين ، إلا أن علينا العمـل بما شهدا به إذا كانا عدلين مرضيين . وكذلك ما أتانا من الأخبار فى الأحداث التى تنقض الوضوء : من الدم السائل والقهقهة فى قول العراقيين، والملامسة ومس الذكر فى قول أهل الحجاز، فإن ذلك كله يوجب العمل على من صحت عنده عدالة المخبر له وليس يوجب العلم، ولا يكون من شـك فى ذلك أو جحده آثما . وأما الظن فإنه إذا قويت شواهده وعضده من الرأى ما يوجبه، فإنمـا يجب العمل عليه ولا يجب العـلم بحقيقته . والفرق بينه وبين ما يأتى من الأخبـار عن الآحاد ومن القياس 
المقنع أن ذلك مقبول على ظاهره ؛ فإنا نقبل كل خبر جاءنا به من لا تتهمـه بكذب، وكلَّ نتيجة ظهرت عن مقدمة [صحَّ][1] استعمالها عند أهل النظر وإن لم نشهد بصحة ذلك؛ ولسنا نقبـل الظن على ظاهره ولا نعمل عليه إلا إذا شهد له غيره، فهو كخبر الفاسـق أو الكافر اللذين لا يكذَّبان ولا يصـدَّقان فيه، إلى أن يظهر لسامعهما ما يوجب التصديق أو التكذيب فيعمل عليه .

وأما البـاطل الذى لا شك فيه فما ظهر عن مقدّمات كاذبة مخالفـة للطبيعة مضادة للعقل ، أو جاء فى أخبار الكاذبين الذين يخبرون بالمحال وما يخالف العرف

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

والعادة ؛ وذلك مثل اعتقاد السوفسطائيـة أنه لا حقيقة لشيء، وأن الأمور كلها بالظن والحِسْبان . واعتقادهم حقيقةَ ما يقولونه دليلٌ على أن الأشـياء لها حقائق فى أنفسها وأنهم مبطلون فى دعواهم . وكأخبار النصارى عن المسيح بأنه كان بشرا فصار إلهـا ، وكان محدَثا فصار قديمـا ، وأن الواحد الذى هـو جزء للثلاثة ثلاثة من غير تفـريق ، وأن الثـلاثة التى هى كل للواحد واحد من غير جمع وتركيب ، وإتيانهم فى ذلك بالمحال الذى لا يعقل . ولمـا أن كان الله عز وجل قد أمرنا بأن نعتقد الحق ونقول به، وألا نعتقد الباطل ولا ندين به، فقال : ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾، وقال : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾، وعرّفنا زهوق الباطل وخسران أهله، فقال : ﴿ وَقُلْ جَاءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ ، وقال : ﴿ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾، وجب أن يحتاط العاقل لنفسه ودينه فلا يعتقد إلا حقا، ولا يكذّب إلا بباطل، ولا يقف إلا عنـد شبهة ، وحتى لا يكون ممن شهد بمـا لم يعـلم أوكذّب بمـا لم يُحط بعلمه .

وإذا نظرنا فى الثلاثة الأضرب التى قدّمنا ذكرها وجدنا من الواجب أن نعتقد صحة جميع ما ذكرنا أنه يقين وحق لا شبهة فيـه، ونشهد بصحة ذلك فلا تخالجنا (١٥م) الشكوك فيه ؛ فإنا متى شككنا فى شيء منه أخطأنا وأثمنا كما قلنا قبل هذا الموضع، وأن ننظر فيما أتى من الصنف الثـانى الذى قد وقع الاشتباه فيـه وادّعى كل قوم إصابة الحق فيه ، فإن كان مما أتى من جهة الآحاد والقياس احتطنا فيه بتصحيح المقـدّمات التى هى نتيجةٌ وحراستِها من المغالطـة التى قدّمنا ذكرها . فإذا صحت ميزناها على كم وجه تقال إن كانت ممـا يقع لفظه على معان كثيرة ، وننظر أى وجه

منها هو مراد المتكلم فى قوله ؛ فاذا ميزنا ذلك استخرجنا فصولها التى تنفصل بها من غيرها حتى يظهر الحد الذى يُفَرِّق بينها و بين ما يباينها . فاذا فعلنا ذلك صححنا التشبيه وألحقنا كل شىء بما يشبهه . فاذا أتينا بذلك على هذا الترتيب والتحصيل صح لنا ما نريد تصحيحه بالقياس إن شاء الله . و إن كان مما أتى من جهة الآحاد[1] من الخبر والجماعاتِ القليلة العدد احتيط فى ذلك أوّلا بعرضه على العقول ، فإن باينها وضادّها فهو باطل ، و إن لم ينافها وكان مما يجوز فى العقل وقوع مثله ، يُتَثَبَّت[2] فى أمر نَقَلَتها حتى لاتؤخذ إلا ممن ظهرت عدالته ولم يتهم بكذب ولا وهم فى خبره ولم يكن فيما خبّر به جارًّا إلى نفسه ولا دافعا عنها ، ولم يعارضه خبر مثل خبره يبطل ما خبّر به . و بجميع ما ذكرنا قد جاء القرآن وجرت الأحكام ؛ فقال الله عز وجل : ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ . وقال : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ . وأجمعت الأمة على ألّا تُقبل دعوى أحد لنفسه ولا شهادته فيما جرّ إليها أو دفع عنها ، وعلى أن الأخبار إذا تكافأت بطلت . ثم إن كان الخبر من أمر الدين عرض على كتاب الله عز وجل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ فإن وجد مخالفا خلاف مضادّة علم أنه ليس من رسول الله صلى الله عليه وسلم ،  لأن رسول الله لا يضادّ كتاب الله . و إن كان الخلاف من جهة خصوص وعموم ، وناسخ ومنسوخ ، ومحكم ومتشابه ، ومجمل ومفسر ، كان ذلك معمولا عليه مأخوذا به على الشرائط التى ذكرناها فى كتاب (التعبد) . و إن لم يوجد لذلك أصل فى كتاب الله وكان مما يجوز التعبد به فليس ينبغى أن يدفع ؛ لأن الله عز وجل قد شرع على لسان

---

(١) فصل بين الآحاد والجماعات بـ « من الخبر » الذى هو بيان لـ « ما » .

(٢) فى الأصل : « يثبت » .

رسوله صلى الله عليه وسلم شرائع لم يثبتها فى كتابه ؛ فمنها رجم الزانى المحصن ، واليمين مع الشاهد ، وتحريم كل ذى ناب ومخلب ، وأشباه لذلك . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أوتيت الكتابَ ومثلَه معه "، أى من السنن التى شرعها الله على يديه . وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا أُلفينّ أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى فيقول لا أدرى ما وجدت فى كتاب الله عملت به» ؛ بل يؤخذ ذلك إذا أتى عن الثقات وكان مما يجوز أن يتعبد الله به عباده ولم يضادّ العقل والكتاب . وإذا أتت أخبار الثقات بالشىء وضده، ولم يكن فى نَقَلة الخبرين من يتهم بقلة ضبط ولا وهم، ولم يكن الخلاف فى ذلك من جنس ما قدمنا، إلا أنه من رواية الشيعة عن الأئمة عليهم السلام ، فقد علم أنهم عليهم السلام لا يأمرون بالشىء وضدّه لأنهم حكماء، والمناقضة عن الحكماء منفية، فقد أحاط العلم بأن سبب الخلاف فى ذلك انما هو خروج الجواب فى أحد الحالين على سبيل التقية ؛ والتقيّة إنما هى فيما خالف فُتْيا العامة ؛ فلذلك أوصوا عليهم السلام فيما يؤثر عنهم ولا يختلف فيه علماؤهم بأن يُعمل فيما تضادّت به الرواية عنهم بما خالف فتيا العامة وعملها . وإن نقل الينا أصحابهم عليهم السلام مالا نعلم مخرجه، وقفنا فيه ووكلناه إلى عالمه ، ولم نعتقد فى شىء منه تصديقا ولا تكذيبا، الى أن يتبين لنا ما يوجب (١٦ م) أحدهما فنعتقده، اذ كان اعتقاد الباطل عندنا كدفع الحق ؛ وبذلك أمرونا فقالوا : «الأمور ثلاثة : فأمر يَتَبَيَّنُ لك رشده فاتبعه، وأمر يتبيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اشتبه عليك فكِلْه الى عالِمه» . وهذا ما فى الاعتقاد، وبالله التوفيق والسداد .

باب
فيه البيان الثالث وهو " العبارة "(١)

وأما البيان بالقول فهو العبارة. وقد قلنا انه يختلف باختلاف اللغات، و إن كانت الأشياء المبيّن عنها غير مختلفة فى ذواتها، و إن منه ظاهرا ومنه باطنا، و إن الظاهر منه غير محتاج إلى تفسير، و إن الباطن هو المحتاج إلى التفسير، وهو الذى يُتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر. ونحن نذكر الآن ذلك بشرحه إن شاء الله فنقـول :

إن الذى يوصل إلى معرفته من باطن القول بالتميز والقياس، مثل قول الله عز وجل: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾، وهو لم يفوّض إليهم أن يعملوا بما أحبوا ولم يخلهم من الأمر والنهى . ومثـل قوله : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾، وهو لم يطلق لهم الكفر ولم يبحهم إياه . فهذا و إن كان ظاهره التفويض إليهم فإن باطنه التهدد لهم والوعيد. و يدل على ذلك بعقب هذا : ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ . وأما ما يوصل إليه بالخبر فمثل "الصلاة" التى هى فى اللغة الدعاء، و"الصيام" الذى هو الإمساك، و"الكفر" الذى هو ستر الشيء؛ فلولا ما أتانا من الخبر فى شرح مراد الله فى الصلاة والصيام ومعنى الكفر، لما عرفنا باطن ذلك ولا مراد الله فيه ولا كان ظاهر اللغة يدل عليه ؛ بل كنا نسمى كل من دعا

(١) قد ضمن المؤلف هـذا الباب كلامه على الوجه الرابع من أوجه البيان عنده وهو " البيان بالكتاب " .

(١٧) مصليا، وكل من أمسك عن شيء صائما، وكل من ستر شيئا كافرا؛ فلما أتانا الرسول صلى الله عليه وسلم بحدود الصلاة من التكبير والركوع والسجود والتشهد، وبحدود الصيام من ترك الأكل والشرب والنكاح نهارا، وأن الكافر الذى يجحد الله ورسله، وصلنا الى علم جميع ذلك بالخبر، ولولاه ما عرفناه. وللغة العربية التى نزل بها القرآن وجاء بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البيان، وجوه وأحكام ومعان وأقسام، متى لم يقف عليها من يريد تفهم معانيها واستنباط ما يدل عليه لفظها، لم يبلغ مراده ولم يصل إلى بغيته. فمنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك فى الأصل الخبر والطلب.

والخبر كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه. ومن الخبر ما يبتدئ المخبر به، فيُخَصّ باسم "الخبر". ومنه ما يأتى به بعد سؤال فيسمّى "جوابا" كقولك فى جواب من سألك: ما رأيك فى كذا؟ فتقول رأيى كذا. وهذا يجوز أن يكون ابتداء منك فيكون خبرا، فإذا أتى بعد سؤال كان جوابا كما قلنا.

والطلب كل ما طلبته من غيرك، ومنه الاستفهام، والدعاء، والنداء، والتمنى، لأن ذلك كله طلب. فإنك إنما تطلب من الله بدعائك ومسئلتك، وتطلب من المنادى الاقبال عليك أو إليك، وتطلب من المستفهَم منه بذل الفائدة لك. ومن الاستفهام ما يكون سؤالا عما لا نعلمه لتعلمه، فيُخص باسم "الاستفهام". ومنه ما يكون سؤالا عما تعلمه ليُقَرّ لك به، فيسمى "تقريرا". ومنه ما يكون ظاهره الاستفهام ومعناه التوبيخ كقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَـٰذَا﴾. ومن السؤال ما هو محظور، ومنه ما هو مفوّض. فالمحظور

ما حظرتَ فيه على المجيب أن يجيب إلا ببعض السؤال ، كقولك : ألحما أكلت أم خبزا؟ فقد حظرت عليه أن يجيبك إلا بأحدهما . والمفوّض كقولك : ما أكلت؟  فله أن يقول ما شاء من المأكولات ، لأنك فوّضت الجواب اليه . وليس فى صنوف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب . إلا أن "الصدق والكذب" يستعملان فى الخبر ، و يستعمل مكانهما فى الجواب "الخطأ والصواب" ، والمعنى واحد و إن فرق اللفظ بينهما . وكذلك يُستعمل فى الاعتقاد فى موضع الصدق والكذب "الحق والباطل" ، والمعنى قريب من قريب .

والخبر منه جزم ، ومنه مستثنى ، ومنه ذو شرط[١] . فالجزم مثل زيد قائم ، وقد جزمت فى خبرك على قيامه . والمستثنى : قام القوم إلا زيدا ، فقد استثنيت زيدا ممن قام . وذو الشرط : اذا قام زيد صرت اليك ، فانما يجب مصيره اليه اذا قام زيد ، فهو معلق بشرط . وكل واحد من هـذه المعانى إما أن يكون مثبتا و إما أن يكون منفيا . فالمثبت : كقولك قام زيد ، والمنفى ماقام زيد . والمستثنى من المثبت منفى ، والمنفى اذا استثنى منه مثبت . وليس يخلو الخبر المثبت أو المنفى من أن يكون واجبا أو ممتنعا[٢] أو ممكنا . فالواجب مثـل حر النار وثرها[٣] لأنه واجب فى طبعها . والممتنع مثل حرارة الثلج ، لأن ذلك ممتنع فى طبعه . والممكن مثل قام زيد لأنه قادر عليه وجائز أن يقع وألا يقع .

---

(١) ورد فى هامش الأصل هنا : «أنظر كيف عدّ الجملة الشرطية من باب الخبر مع أنها مما لا يحتمل الصدق والكذب» .

(٢) فى الأصل : «أو منفيا» .

(٣) كذا فى الأصل .

ثم لا يخلو الخبر بعد هذا كله من أن يكون عما مضى مثل قام زيد ، أو عمـا يستقبل[(١)] مثل يقوم زيد ، أو عما أنت فيه مثل قولك قائم زيد . ولا يخلو بعد ذلك من أن يكون عاما كليا ، أو خاصا جزئيا ، أو مهملا . فكل ما ظهر فيه حرف العموم فهو عام ، كقولك كل القوم جاءنا ، وجميع المـال أنفقت . ومنه قول الله عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به الخصوص لظهور حرف العموم فيه . وكل ما ظهر فيه حرف الخصوص فهو خاص ، كقولك : بعض المـال قبضت ، ومن القوم من جاءنا ، ومثله قول الله عز وجل : ﴿ وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن (١٨)
يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به العموم لظهور حرف الخصوص فيه . وما لم يظهر فيـه حرف العموم ولا حرف الخصوص فهو مهمل ، وقد يكون عاما وقد يكون خاصا ؛ واعتباره أن تنظر : فان كان فى الأشياء الواجبـة أو الممتنعة فهو عام وإن كان لفظه واحدا ، كقول الله عز وجل : ﴿ بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ لأنه من الواجب أن يكون كل أحد على نفسـه بصيرة . وإن كان فى الممكن فهو خاص كقول الله عز وجل : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ﴾ ؛ فهذا خاص ، وهذا لفظه على الجماعة لأن القول ممن قال والجمع ممن جمع ، من الأشياء الممكنة ، وجائز أن يقع منهم وألا يقع . فهذا أصل يعمل به[(٢)] فى الخاص والعام والمهمل . ومن البين للعقل أن الأخبار المثبتة الجازمة فى الأمر الواجب ، ماضيها ، ومستقبلها ، وما أنت فيه منها ، وعامها ، وخاصها ، ومهملها ، صدق أجمع ؛

---

(١) فى هامش الأصل هنا : « فى هذا الكلام دليل على أن الفعل المضارع أولى بالمستقبل من الحال ، وهو خلاف مذهب الحذاق من النحاة » .

(٢) فى الأصل : « فيه » .

وأن منفيات ذلك كله كذب ، وأن مثبتات هــذه الأخبار فى الأحوال التى قدّمنا ذكرها إذا كانت فى الممتنع فهى كذب ، ومنفياتها صدق، وأن جميع هــذه الأخبار فى هذه الأحوال إذا جاءت فى الأمر الممكن فقــد يكون صدقا وقد يكون كذبا . وقد دللنا على جمل ما يعرف به الصدق فى ذلك من الكذب ولم نستقصها لئــلا يطول الكتاب بها وهى فى كتب المنطقيين مشروحة . فمن أراد علمها فليطلبها هنالك إن شاء الله .

واعلم أن من الأخبار أخبارا تقع بهــا الفائدة ولا يحصــل منها قياس يوجب حكما . فمن ذلك الخبر المنفى ، فإنه يفيدنا انتفاء الشيء الذى ينفيه ولا يحصل منه[(١)] قياس يوجب فى نفوسنا حكما . ومثال ذلك قولنا : زيد غير قائم، فلم يحصل لنا من هــذا القول غير العــلم بانتفاء القيام عنه، ثم لسنا ندرى على أى حال هو من قعود أو اضطجاع أو سجود . والخبر الذى بشرط لا يحصل فى النفس منه حكم ؛ لأنا (١٨م) إذا قلنا : إذا قام زيد صرت إليك، فليس يحصل فى نفس المخاطب علم بمصير المخاطب اليه لأنه معلق بقيام زيد الذى يجوز أن يقع وألا يقع .

والكذب إثبات شيء لشيء لا يســتحقه، أو نفى شيء عن شيء يســتحقه ، والصدق ضــد ذلك، وهو إثبات شيء لشيء يستحقه ، أو نفى شيء عن شيء لا يستحقه . والخلف فى القول إذا كان وعدا دون غيره، وهو أن يعــمل خلاف ما وعد، فيقال أخلف فلان وعده ولا يقال كذب . وقد يُخلف الرجل الوعد بفعل ما هو أشرف منه ، فلا يقال أخلف وعده، وذلك كرجل وعد رجلا بثوب فأعطاه ألف دينار ، فقد تفضّل عليه، وإن كان قد عمل به خلاف ما وعده، فلا يسمّى

(١) فى الأصل : «منها» .

ذلك مخلفا لوعده . وبهذا تعلق من أبطل الوعيد ، فزعموا أن إنجاز الوعد كرم وأن إخلاف الوعيد عفو وتفضل، وأنشدوا :

وكنت إذا أو عدته أو وعدته   لأخلف إيعادى وأنجز موعدى

وعليهم فى ذلك كلام لأهل الحق ليس هذا موضعه .

والنسخ فى الحكم تبديله برفعه ووضع غيره مكانه . وأصله فى اللغة وضع الشيء مكان غيره اذا كان يقوم مقامه، ومنه نسخ الكتّاب، لأنه وضع غيره موضعه وإقامته مُقامه، ومنه قوله عز وجل : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ . والنسخ لا يكون فى الخبر لأن الخبر إذا تبدل عن حاله بطل، وفى بطلان قول الصادق وجوب الكذب لا محالة ؛ وليس يجوز للصادق أن يخبر بخبر فيكون ضده ونقيضه صدقا ، إلا أن يكون خبره الأول معلقا بشرط أو استثناء، كما وعد الله قوم موسى عليه السلام دخول الأرض المقدسة إن أطاعوه فى دخولها، فلما عصوه حرمها عليهم فلم يدخلها أحد منهم ؛ وكما وعد قوم يونس العذاب إن لم يتوبوا ، فلما تابوا كشف عنهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا ؛ وإلى هذا المعنى تذهب الشيعة (١٩)
فى البدء على قبح هذه اللفظة وبشاعة موقعها فى الاسماع . فأما الخبر إذا لم يكن معلقا بشرط ولا بشيء مما ذكرنا ، فلا يجوز أن يقع غيره موقعه، فيكون صدقا، ولذلك قال الله عز وجل : ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ .

والمعارضة فى الكلام المقابلة بين الكلامين المتساويين فى اللفظ . وأصله من عارضت السلعة بالسلعة فى القيمة والمبايعة . وإنما تستعمل المعارضة فى التقيّة، وفى مخاطبة من خيف شره فَيُرْضَى بظاهر القول ويُتخلص فى معناه من الكذب

الصراح، وذلك مثل قول بعضهم وقد سأله بعض أهل الدولة العباسية عن قوله فى لبس السواد ، فقال : وهل النور إلا فى السواد ! وأراد نور العين فى سوادها فأرضى السائل ولم يكذب . وكقول شُرَيح وقد خرج من عند عبد الملك فى الساعة التى مات فيها وقد سئل عن حاله، فقال : تركته يأمر وينهى ؛ فلما فُحِص عن ذلك قال تركته يأمر بالوصيّة وينهى عن النوح . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "رأسُ العقل بعد الإيمان بالله عز وجل مداراةُ الناس" . ومن المعارضة قول مؤذّن يوسف : ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ ، وهم لم يسرقوا الصُّوَاع ، وإنما عنى سرقتهم إياه من أبيه . وإذا كان الكذب إنما استقبح فى العقل وخرج عن شريعة العدل من أجل أنه مخالف لحقيقة الأشياء فى أنفسها من غير نفع يقصد به — حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "الكذب مُجانبٌ للأيمان"، وقال الله عز وجل : ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾، وسمّى الكاذبين ظَلَمَةً ولعنهم فقال : ﴿وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ — كان الكذب إذا أريد به الصلاح العام والمنفعة
الحقيقية مطلقا، وقد روى: "لا كَذِبَ إلا فى ثلاثة مواطن كذب فى حرب وكذب (٢١٩)
فى إصلاح بين الناس وكذب الرجل لامرأته ليرضيها به" . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه : "الكذب كله إثم إلا ما نفعتَ به مسلما أو دفعت به عن دين" . وليس يدخل كذب الإنسان لنفع نفسه وضرّ غيره فى هذا المعنى، لأن النفع الحقيقى هو الذى لا يقع به ضرر على وجه . وقد استعمل الناس أشياء ظاهرها كذب ولهم فيها معان تخرجها عنه، كتكنيتهم الصبىّ بأبى فلان ، وهو لم يستحق أن يكون أبا ،

وربما تُوُفِّى قبل أن يولد له ، وربما وُلد له فسُمِّى ولده بغير ما كُنِى به ؛ فهذا على ظاهره كذب ؛ ولذلك أبته رهبان النصارى وجماعة من أهل الأديان . والذى تقصد به العرب بذلك فى الصغير التفاؤل له بالحياة وطول العمر والولد ؛ وتقصد به فى الكبير وذوى الشرف التعظيم له عن التسمية باسمه . ولذلك ترى السلطان إذا شرّف وزيرا من وزرائه أو وليًّا من أوليائه كنّاه . وقد تجعل العرب للرجل الكنية والكنيتين والثلاث على مقدار جلالته فى النفوس . وممن كان له كُنًى أمير المؤمنين وحمزة رضوان الله عليهما ، ومن العرب عامر بن الطُّفَيْل وعمرو بن معديكرب وغيرهما ، وذلك معروف فى أخبارهم . ومما استعملت فيه العرب التفاؤل تسميتهم أبناءهم أسدًا تفاؤلا بالشجاعة والنجدة والبسالة ، وكلبا تفاؤلا بالحراسة والوفاء والمحافظة ، وأشباه ذلك مما سموا به . ومما قلبوه عن معناه وسموه بضد ما يستحقه على سبيل التفاؤل أيضا "المفازة" وإنما هى مهلكة ، و"السليم" للملسوع وإنما هو التالف . ومما أرادوا به التعظيم له ولرؤسائهم أيضا اللقب كتلقيبهم بذى يزن ، ومكلم الذئب ، والباقر ، والصادق ، والرضى ، وأشباه ذلك . واللقب يجرى على وجهين : أحدهما (٢٠)
بالاشتقاق والتمثيل ، كتلقيبهم الغريض بالغريض لتشبيههم إياه فى بياضه بالإغريض وهو الطلع ؛ والآخر بالاتفاق كتلقيبهم بالقُلَيْزَر والدِّمْحاك . وربما لقّبوا الانسان بغير لسان العرب ، كتلقيبهم بالإخشيد وبَبْرَجيس . ومما جرى من الألقاب على جهة التعظيم تلقيب الخلفاء أنفسهم ومن رفعوا منزلته من أوليائهم ، وذلك مشهور يغنى عن تمثيله . ومن اللقب ما جرى على سبيل الذم ، كتلقيبهم بذَنَب العبد ، ورأس الكلب ، وأنف الناقة قبل أن يمدح بنوه بذلك .

فهذه أقسام العبارة التى يتساوى أهل اللغات فى العلم بهـا . فأما العرب فلهم استعمالات أُخَر من الاشتقاق، والتشبيه، واللحن، والرمز، والوحى، والاستعارة، والأمثال، واللغز، والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع، والعطف، والتقديم، والتأخير، والاختراع . ونحن نذكرها بوجيز من القول ليعرفها الناظر فى هذا الكتاب ويحيط بأقسام معانى كل منها إن شاء الله . فمن ذلك :

باب الاشتقاق

وهو ما اشتق لبعض الألفاظ من بعض، كما يشتق من الزيادة اسم زيد وزياد ومزيد ويزيد . وهو مأخوذ من شقك الثوب أو الخشـبة ، فيكون كل جزء منهما مناسبا لصاحبه فى المـادة والصورة .

قال : وللأسماء والأفعال فى اللغة العربية أبنية يُحتاج إلى معرفتها فى الاشتقاق والتصريف . فمن ذلك الأسماء . وأقل ما جاء منها على حرفين مثل "من" و "ما" وما أشبه ذلك . وليس يجوز أن يكون اسم أقل من حرفين ؛ لأن المتكلم لا يجوز له أن يبتدئ نطقه إلا بمتحرك ولا أن يقف إلا على ساكن ، فصار أقل الأسمـاء
على حرفين لذلك. ولمـا أشبه ما كان على هذا المثال حروف المعانى، مُنع من التصرف (٢٠)
وجعل مبنيا . وأصل البناء على السكون إلا ما كان قبل آخره ساكن فيحرك لالتقاء الساكنين . فأمّا ما يبنى منـه على الفتح فلخفة الفتحة نحو كيف ، وأين، وأمام . وأما ما يبنى على الكسر فلأن الساكن اذا حُرّك حرّك إلى الكسر مثل أمس وحَذَامِ . وأما ما يبنى منه على الضم فـا أعرب فى بعض الأماكن ، مثل قبل وبعد، فانك

إذا أضفتهما أعربتهما ، و إذا أفردتهما بنيتهما على الضم ، فرقاً بينهما و بين ما لا يعرب على حال . وشرح هـذا فى كتب اللغة وهو يُغنينا عن الإطالة فيـه . ثم تُلِى ذلك بالثلاثىّ ، وهو ما بُنى على ثلاثة أحرف وله عشرة أمثلة : فَعُل مثل رَجُل . وفَعَل مثل جَمَل . وفَعِل مثل كَتِف . وفُعْل مثل بُرْد . وفَعْل مثل كَبْش . وفِعْل مثل عِطْر . وفُعُل مثل عُنُق . وفَعُل مثل عَضُد . وفُعَل مثل صُرَد . وفِعِل مثل إبِل . ثم تُلِى ذلك بالرباعى ، وهو على خمسة أبنية : فُعْلُل مثل جُلْجُل . وفَعْلَل مثل جَعْفَر . وفِعْلِل مثل سِمْسِم . وفِعْلَل مثل دِرْهَم . وفِعَـلّ مثل قِمَطْر . ثم تُلِى ذلك بالخماسى ، وله أربعـة أمثلة : فَعَلَّل مثل سَفَرْجَل . وفِعْلَلّ مثل جِرْدَحْل وفَعْلَلِل مثل جَحْمَرِش . وفُعَلِّل مثل خُزَعْبِل . وسائر الأسماء التى تتجاوز خمسة أحرف فإنمـا تلحقها زيادات ليست من نفس بناء الاسم ، مثل عنكبوت وأشـباهه . والحروف التى تسـمى حروف الزوائد عشرة ، وهى : الهمزة ، واللام ، والياء ، والواو ، والميم ، والتاء ، والنون ، والسين ، والألف ، والهـاء .

وليس يأتى فى الأفعال السالمة شىء على أقل من ثلاثة أحرف ولا أكثر من أربعة أحرف إلا ما لحقته الزيادة . وللثلاثى ثلاثة أبنية : وهى فَعَل مثل ضَرَب ، وفَعُل مثل كَرُم ، وفَعِل مثل عَلِم . فأما فُعِل لمـا لم يسمّ فاعله كضُرِب فليس بأصل (٣١)
وهو يدخل فى كل بنـاء . والرباعى السالم له بناء واحد وهو فَعْلَل مثـل دَحْرَج . وإذا لحقته الزوائد صارت خمسةَ عشرَ بناءً . فمن الأبنية التى تلحقها الزوائد تسعة أبنية فى أولها الهمزة ، وهى ألف الهمزة التى هى ألف الوصل ، وهى افتعل نحو افتقر . واسـتفعل نحو استخرج . وانفعل نحو انطلق . وافعَنْلَل نحو احْرَنْجَم . وافعَلّ نحو احمرّ . وافعالّ نحو احمارّ . وافعوّل نحو اخروّط . وافعَوْعَل نحو اغْدَوْدن . وافعَلَلّ

نحو اقشعرّ . و بناء واحد فى أوّله ألف القطع نحو أخرج . وخمسة لا ألف فى أوّلها وهى : فَاعَلَ مثـل قَاتَلَ . وتَفَاعل مثل تَعَاقد . وفَعّل مثـل كَسّر . وتَفَعّل مثل تكسر. وتَفَعْلَلَ مثل تَدَحْرَج . ولكل زيادة من هذه الزيادات معنى تُحدثه فى الفعل إذا دخلتـه ، وذلك مثل قولنا : "خرج زيد" فهذا بلا زيادة يدلنا على خروج زيد بإرادته . وإذا قلنا : "أخرج عمرا زيد" فزدنا ألف القطع كان المخرج لعمرو غيره . وكقولنا : "قال زيد خيرا" ؛ فإذا بنينا من ذلك فاعَلَ قلنا : "قاول زيد عمرا " ، فصار الفعل من اثنين فعـلُ كل واحد منهما بصاحبه كفعل صاحبه به . وكقولنا "كسر زيد القدح" فيدل على وقوع الكسر به ؛ فإذا قلت : "كَسّر زيد القدح" دللت على ترداد الفعل وتكراره . وتقول : "اعتل زيد" فيدل على علته ، فإذا قلت "تعَالّ(١) زيد" دللت بذلك على أنه أظهر علة وليس بعليل . وكذلك كل مثال من هذه الأمثلة يفيد معنى ليس فى الآخر . فإذا أردت أن تشتق من الانطلاق اسما للفاعل قلت "مُنْطَلِق" . وان أردت أن تشتق منه اسمـا للمفعول قلت "مُنْطَلَق به " . وإن أردت أن تشتق منـه فعلا ماضيا قلت "انطلق" . وإن أردت أن تشتق فعلا مستقبلا قلت "ينطلق " . وإن أردت أن تأمر منه قلت " اِنطَلِقْ " . وإذا نهيت عنـه قلت (٢١م) "لا تَنْطَلِقْ" . فهذا وجه الاشتقاق فى الأسماء والأفعال . فأما "الأمر" فكل فعل كان يأتى مستقبله متحركا فإنك تُسقط علامة الاستقبال منه وتُقر الباقى على بنائه ، فيكون أمرا ، مثل دَحْرج يدحرج ، الأمر منه "دَحْرِجْ" . وما كان ثانى مستقبله ساكنا فلست تصل إلى النطق به مبتدئا فلا بد من أن تُدخل الهمزة لتتوصل بها إلى النطق ، وتسمى ألفا على المجاز لا على الحقيقة ، لأن الألف لا تكون إلا ساكنة .

---

(١) فى الأصل : «تعالل» بفك الإدغام .

فمـا كان فى الرباعى فهى ألف قطع، مثل أخرج يخرج، فتكون فى الأمر "أَخْرِجْ"، وهذه الألف مفتوحة على كل حال . وما كان من ذلك فى الثلاثى فهو ألف وصل، وحركتها فيما كان ثالثه مضموما فى المستقبل بالضم، نحو قولك فى يخرج "أُخْرُجْ". وفيما كان ثالث مستقبله مفتوحا أو مكسورا بالكسر نحو قولك فى يضرب "اِضْرِبْ" وفى نفع ينفع "إِنْفَعْ" . وليس يجىء فَعَـلَ يَفْعَلُ إلا فيما كان موضـع عين الفعل فيه أو لامه أحد حروف الحلق، فأما ماليس فيـه فى هذين الموضعين حرف من حروف الحلق فانما يجىء على يَفْعِل بالكسر ويَفْعُل بالضم إلا أحرفًا جئن نوادر، منها أَبَى يأبَى وَرَكَنَ يرْكَنُ وَقَلَى يَقْلَى وغَشَى الليل يَغْشَى إذا أظلم . والمعتل من الأفعال ما كان فى موضع العين أو الفاء أو اللام حرف من حروف المدّ واللين، وهى : الألف، والياء، والواو . ولها أحكام فى التصريف إن أردنا أن نستوعبها طال بها الكتاب، لكنا نذكر جُمَلًا من ذلك تدلّ ذا القريحة على باقيها .

باب فيه ما اعتلت فاؤه

كل واو كانت فى الفعل فاء، وكان المـاضى منه على فَعَل والمستقبل على يَفْعِل، فإنها تسقط فى المستقبل، نحو وَعَد يَعِدُ، وَوَزَنَ يَزِن . فان كان مستقبله على يَفْعُل (٣٢) وماضيه على فَعُل صحّت، نحو وَضُؤ يَوْضُؤ . و إذا كان ماضيه على فَعِلَ ومستقبله على يَفْعَل صحّت نحو وَلِـع يوْلَع، ووَجِلَ يوْجَل .

باب فيه ما أُعِلّت عينه

كل واو تكون عينا للفعل الذى على فَعَل فانها تجعــل فى المـاضى ألفا لفتحة ما قبلها، وتسكن فى المستقبل وتصح، نحو قال يقول وعال يعول . وكذلك الياء إذا وقعت هذا الموقع، نحو باع يبيع وكال يكيل . وتسقط الواو فى المفعول، نحو مَقُول ومَكِيل، والأصل مكيول ومقوول . وكل واو و ياء تحركتا بأى حركة كانت وقبلهما فتحة، فانهما تُقلبان ألفا نحو طَالَ ونَامَ . و إذا اجتمعت الياء والواو وسبقت الأولى منهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت فى الأولى . فمما سبقت اليـاءُ الواوَ فيـه قولهم سَـيِّد، وأصله سَيْوِد . وممـا سبقت فيـه الواوُ الياءَ قولهم لو يته ليًّا، وأصله لَوْيًا . وكل واو أو ياء وقعتا بعد ألف زائدة جاز أن تبدل همزة ، نحو قائم وهائم . وكل واو انضمت وهى أوّل الفعــل فهمزها جائز، نحو أُقِّتَتْ ووُقِّتَتْ، وأُجِّلت[(١)] ووُجِّلت . وكل واو انكسرت فى أول الحرف فهمزها جائز، نحو وشاح و إشاح ووكاف و إكاف .

باب ما أُعلّت لامه

كل واو و ياء فى آخر الفعــل سكنتا وانضم ما قبل الواو وانكسر ما قبــل الياء صحّتا، نحو نعدو ونمضى . و إن كانت فى الأسماء وانكسر ما قبلها أسكنت فى الرفع والخفض وفتحت فى النصب ، نحــو قاض ورأيت قاضيــا . فاذا أضيف ذلك

---

(١) يلاحظ أن " أجلت " من الأجل لا من الوجل .

أودخلته الألف واللام صحّتا . وكل واو فى آخر الفعل قبلها ضمة أو ياء قبلها كسرة، فانهما تُسكّنان فى الرفع ، وتفتحان فى النصب، وتحذفان فى الجزم ، نحو زيد يغزو ولم يغزو ولن يغزو . وإن كانت فى آخره ألف ساكنة ، أُقرّت على سكونها فى الرفع والنصب وحذفت فى الجزم ، نحو يسعى ويخشى ، ولن يسعى ، ولم يسع . (٢٣٢)

باب فيه التشبيه

واما التشبيه فهو من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم . وكلما كان المشبِّه منهم فى تشبيهه ألطف، كان بالشعر أعرف ؛ وكلما كان بالمعنى أسبق، كان بالحذق أليق .

والتشبيه ينقسم قسمين : تشبيه للأشياء فى ظواهرها وألوانها وأقدارها كما شبهوا اللون بالخمر، والقدّ بالغصن، وكما شبّه الله النساء فى رقة ألوانهن بالياقوت، وفى نقاء أبشارهن بالبَيْض . قال تعالى : ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ . وكما قال الشاعر :

كأنّ بَيْضَ نَعامٍ فى ملاحفها ... إذا اجتلاهن قيظٌ ليلُه وَمِدُ

وقال آخر :

أيا شبهَ ليلَى لا تُراعِى فإننى ... لكِ اليوم من بين الوحوش صديقُ

فعيناكِ عيناها وجيدُكِ جيدُها ... خلا أن عظمَ الساق منك دقيقُ

وقال آخر :

وردتُ اعتسافًا والثُّرَيَّا كأنها   على قِمّة الرأس ابنُ ماءٍ[1] مُحَلِّقُ

ومنه تشبيه فى المعانى ، كتشبيههم الشجاع بالأسد، والجواد بالبحر، والحسن الوجه بالبدر ، وكما شبّه الله أعمال الكافرين فى تَلاشيها مع ظنّهم أنها حاصلة لهم بالسراب الذى إذا دخله الظمآن الذى قد وعد نفسه به لم يجده شيئا . وكما شبّه من لا ينتفع بالموعظة بالأصمّ الذى لا يسمع ما يخاطَب به، وشبّه من ضلّ عن طريق الهدى بالأعمى الذى لا يبصر ما بين يديه . هذا النوع من التشبيه[2]، قال الشاعر :

فإنكَ كالليل الذى هو مُدركى   وإن خِلتُ أن المنتأى عنك واسعُ ٢٣

وقال الآخر :

هو البحر من أى النواحى أتيتَه   فلُجّتُه المعروفُ والجودُ ساحلُه

وهذا كثير فى القول و فى القرآن والشعر، وما ذكرنا منه دليل على ما تركنا إن شاء الله .

باب من اللحن

وأما اللحن فهو التعريض بالشىء من غير تصريح، أو الكناية عنه بغيره، كما قال الله عز وجل : ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾. والعرب تفعل ذلك لوجوه ، وهى تستعمله فى أوقات ومواطن . فمن ذلك

---

(١) ابن ماء : كل ما لازم الماء من الطير .

(٢) كذا فى الأصل .

ما استعملوه للتعظيم، أو للتخفيف، أو للاستحياء، أو البُقْيا، أو للإنصاف، أو للاحتراس. فأما ما يستعمل من التعريض للإعظام فهو أن يريد مريد تعريف مَنْ فوقه قبيحا إن فعله، فيعرّض له بذكر ذلك من فعل غيره ويقبّح له ما ظهر منه، فيكون قد قبّح له ما أتاه من غير أن يواجهه به؛ وفى ذلك يقول:

أَلَا رُبَّ مَنْ أطنبتُ فى ذمّ غيره لديه على فعلٍ أتاه على عمد

ليعلم عند الفكر فى ذاك أنما نصيحتُه فيما خطبتُ به قصدى

وأما التعريض للتخفيف فهو أن تكون لك إلى رجل حاجة فتجيئه مسلّما ولا تذكر حاجتك، فيكون ذلك اقتضاءً له وتعريضا بمرادك منه؛ وفى ذلك يقول:

أروحُ لتسليمٍ عليك وأغتدى وحسبُك بالتسليم منّى تَقَاضِيَا

وأما التعريض للاستحياء فكالكناية عن الحاجة بالنجو والعَذِرة، والنجو: المكان المرتفع والعذرات: الأفنية، وبالغائط وهو الموضع الواسع، فكنى عن الحاجة بالمواضع التى تقصد لوضعها فيها. وكما كنى عن الجماع بالسر، وعن الذكَر بالفَرْج، وإنما الفرج ما بين الرجلين. وكما تقول لمن كذب: ليس هذا كما (٢٣٣)
تقول.

وأما التعريض للبُقْيا فمثل تعريض الله عز وجل بأوصاف المنافقين وإمساكه عن تسميتهم إبقاء عليهم وتألُّفًا لهم؛ ومثل تعريض الشعراء بالديار والمياه والجبال والأشجار بُقْيًا على ألّافهم وصيانةً لأسرارهم وكتمانًا لذكرهم. ومنه قول الشاعر:

أيا أثَلات القاع من بطن تُوضِحٍ حنينى إلى أفيائكن طويلُ

ومنه قول الآخر :

أَلَا يا سَيَالاتِ الرحائل باللِّوَى عليكن من بين السَّيَالِ سـلامُ

وهذا باب تكثر فيه الشواهد من الشعر وغيره . وقد صرّح بعض الشعراء عن المراد به فقال :

أدورُ ولولا أن أرى أمَّ جعفرٍ بأبياتكم ما درتُ حيث أدور

وأمّا التعريض للإنصاف فكقول الله عز وجل : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ . ومنه قول حسان بن ثابت فى مناضلته بعضَ من هجا رسول الله عليه السلام :

أتهجوه ولستَ له بكفءٍ فشرُّكما لخيركما الفـداءُ

وأما التعريض للاحتراس . فهو ترك مواجهة السفهاء والأنذال بما يكرهون وإن كانوا لذلك مستحقين ، خوفًا من بوادرهم وتسرُّعهم ، وإدخال ذلك عليهم بالتعريض والكلام اللينّ . وفى ذلك يقول الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ . وقال لموسى وهارون فى فرعون : ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ .

باب فيه الرمز

وأما الرمز فهو ما أُخفى من الكلام . وأصله الصوت الخفىّ الذى لا يكاد يفهم ، وهو الذى عناه الله عز وجل بقوله : ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ

(٢٤) أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ . وإنما يستعمل المتكلم الرمز فى كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس والإفضاءَ به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسما من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفا من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه، فيكون ذلك قولا مفهوما بينهما مرموزا عن غيرهما. وقد أتى فى كتب المتقدّمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شىء كثير، وكان أشدّهم استعمالًا للرمز أفلاطون . وفى القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر، وقد تضمّنت علم ما يكون فى هذا الدين من الملوك والممالك والفتن والجماعات ومُدّد كل صنف منها وانقضائه، ورمزت بحروف المعجم وبغيرها من الأقسام كالتين والزيتون والفجر والعاديات والعصر والشمس، واطّلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن. ولذلك قال أمير المؤمنين رضى الله عنه : «ما من مائة تخرج إلى يوم القيامة إلا وأنا أعلم قائدها وناعقها وأين مستقرّها من جنة أو نار» . ورُوى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه سئل عن الم ، وحم ، وطسم وغير ذلك مما فى القرآن من هذه الحروف فقال : « ما أنزل الله كتابا إلا وفيه سرّ، وهذه أسرار القرآن» . وهى حروف الجُمّل ، ومنها كان علىّ يعلم حساب الفتن. فهذه الرموز هى أسرار آل محمد . ومن استنبطها من ذوى الأمر وقف عليها فعلم جليل ما أودعهم الله إياه من الحكمة . وقد ذكرنا مما تأدّى الينا من تفسير ذلك فى كتابنا الذى لقبناه (بأسرار القرآن) ما أغنى عن إعادته هاهنا . فإن رغبت فى النظر فيه فاطلبه تقف عليه إن شاء الله .

باب من الوحى

وأما الوحى فإنه الإبانة عما فى النفس بغير المشافهة على أى معنى وقعت : من إيماء، ورسالة، و إشارة، ومكاتبة . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ . (٤)

وهو على وجوه كثيرة . فمنه «الإشارة» كما قال الله عز وجل : ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ . ومنه «الوحى المسموع من الملك» كقول الله عز وجل : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ . ومنه «الوحى فى المنـام» وهو الرؤيا الصحيحة، كما قال الله تعالى : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوّة» . ومنه «الإلهـام» كما قال الله عز وجهه : ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾، أى ألهمها . ومنه «الكتاب»، يقال منه وحيت الكتاب إذا كتبته؛ قال الشاعر :

ما هيّج الشوقَ من أطلالِ دارسةٍ   أضحتْ خلاءً كوحى خطّه الواحى

ويقال منه : وحيت أحى، كما يقال : وفيت أفى . ومن الوحى «الإشارة باليد» و«الغمز بالحاجب» و «الإيماض بالعين»، كما قال الشاعر :

وتوحى إليه باللّحاظ سلامَها   مخافةَ واش حاضرٍ ورقيبِ

وقال آخر :

أشارت بطرف العين خيفةَ أهلها   إشـارةَ محزونٍ ولم تتكلم

فأيقنتُ أنّ الطرفَ قد قال مرحبًا وأهــلًا وسهلًا بالحبيب المســلِّمِ

وقال آخر :

أشارت بأطراف كأن بنانَهــا أنابيبُ دُرٍّ قُمِّعَتْ بعقيــقِ

وقالت كلاكَ الله فى كلِّ مشهدٍ مكانُك من قلبى مكانُ شقيق

باب من الاستعارة

وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها فى كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم، وليس هــذا فى لسان غير لسانهم؛ فهم يعــبّرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربمــا كانت مفردة له وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره؛ وربما استعاروا بعض ذلك فى موضع بعض على التوســع والمجاز، فيقولون إذا سأل الرجل الرجل شــيئا فبخل به عليه : "لقد بخّله فلان"، وهو لم يسأله ليبخل وإنما سأله ليعطيه؛ لكن البخل لمــا ظهر منه عنــد مسئلته إياه جاز فى توسعهم ومجاز قولهم أن يُنسب ذلك اليه . ومنه قول الشاعر : (٢٥)

* فللموت ما تلد الوالدة *

والوالدة إنمــا تطلب الولد ليعيش لا ليموت، لكن لمــا كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال : للموت ولدته . ومثــله فى القــرآن : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا . وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾؛ وذلك أنهم كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن تفهّمه وصدفوا بأسماعهم عن تدبّره، فجاز أن يقال على المجاز والاستعارة : إن الذى تلا ذلك

عليهم جعلهم كذلك . والدليل على ما قلناه وأن حقيقة الأمر أنهم هم الفاعلون لذلك دون غيرهم ، قول الله عز وجل فى موضع آخر : ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ . ومثل الأول قوله : ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ـ الآية ﴾ ، لمـا غفل عن الذكر كان بمنزلة من بخل عند المسئلة ، بجاز أن يقال للذى أذكره قد أغفله وقـد أغفل قلبه ، كما جاز أن يقال للذى سأل ذلك فبخل عليه قد بخّله . ومن الاسـتعارة ما قدّمناه من إنطاق الربع وكل ما لا ينطق إذا ظهر من حاله ما يشاكل النطق . وممـا جاء

(٢٥م) من هذا النوع فى القرآن قوله : ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ ، لمـا جاز أن تحتمل مزيدا من الكافرين حسن أن يقال : قالت وهل من مزيد . وكذلك قوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ، وذلك لمـا كانتا عن إرادته من غير استصعاب عليه ولا عصيان له ، جاز أن يقال إنهما قالتا أتينا طائعين . وكذلك قوله : ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ ﴾ ؛ لمـا كانت الإرادة من أسباب الفعل وكان وقوع الفعل يتـلوها ، جاز لمـا قد كاد أن يقع وقرب وقوعه أن يقال أراد أن يقع . ومثل ذلك قول الشاعر :

* امتلأ الحوضُ وقال قَطْنِي *

أى لمـا لم تكن فيه سـعة لغير ما قد وقع فيـه من المـاء ، جاز على الاسـتعارة أن يقال : قد قال حسبي ، وهذا شائع فى اللغة كثير .

باب فيه الامثال

فأما الحكماء والأدباء والعلماء فلا[1] يزالون يضربون الأمثال ، ويبيّنون للناس تصرف الأحوال ، بالنظائر والأشباه والأشكال ؛ ويرون هذا النوع من القول أنجح مطلبا ، وأقرب مذهبا . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾ . وقال : ﴿ وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ ﴾ .

وإنما فعلت العلماء ذلك لأن الخبر فى نفسه اذا كان ممكنا فهو يحتاج الى مايدل عليه وعلى صحته ، والمثل مقرون بالحجة . ألا ترى أن الله عز وجل لو قال لعباده : إنى لا أشرك أحدًا من خلائقى فى ملكى لكان ذلك قولا محتاجا الى أن يَدُلّ على العلة فيه ووجه الحكمة فى استعماله ؛ فلما قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ ، كانت الحجة من تعارفهم مقرونة بما أراد أن يخبرهم به من أنه لا شريك له (٣٦)
فى ملكه من خلقه ؛ لأنهم عالمون [أنهم][2] لا يقرون أحدا من عبيدهم على أن يكون فيما ملكوه مثلهم ، بل يأنفون من ذلك ويدفعونه ، فان الله عز وجل أولى بأن يتعالى عن ذلك . فلذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم ونطقت ببعضه على ألسن الوحش والطير . وإنما أرادوا

(١) فى الأصل : «فلم» .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونةً بذكر عواقبها، والمقدّماتِ مضمومةً الى نتائجها، وتصريف القول فيها ، حتى يتبين لسامعه ما آلت اليـه أحوال أهلها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إياها . ولهـذا بعينه قص الله علينا أقاصيص من تقدّمنا ممن عصاه وآثر هواه فخسر دينـه ودنياه؛ ومن اتبع رضاه بفعـل الخير والحسنى عقباه وصير الجنة مثواه ومأواه؛ وقال فى مثل ذلك : (وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُـمُ القَـوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) .

باب من اللغـز

وأمّا اللغز فإنه من ألغز اليربوعُ ولَغّز إذا حفر لنفسه مستقيماً ثم أخذ يَمْنةً ويَسْرةً ليُعمى بذلك على طالبه . وهو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلبا للمعاياة والمحاجاة . والفائدة فى ذلك فى العلوم الدنيوية رياضة الفكر فى تصحيح المعانى، واخراجها على المناقضة والفساد الى معنى الصواب والحق ، وقدح الفطنة فى ذلك واستنجاد الرأى فى استخراجه(1)؛ وذلك مثل قول الشاعر :

رَبّ ثورٍ رأيتُ فى جُحر نملٍ * ونهـارٍ فى ليـلةٍ ظلمـاء

والثور هاهنا : القطعة من الأَقِط، والنهارُ : فرخ الحُبَارى. فاذا استُخرج هذا صحّ المعنى، واذا حُمل على ظاهره كان محالا . وكذلك قال الشاعر :

فأصبحتُ والليـلُ لى ملبسٌ * وأصبحتِ الأرضُ بحراً طَمَى

---

(1) فى الأصل : «واستيجاد الرأى وفى استخراجه» .

فأصبحتُ : أشعلت المصباح، ولو حُمل على الصبح لتنابى القول وفسد . والفائدة في استعمال ذلك في الدين المعارضة التي ذكرناها وقلنا : إن للانسان استعمالها عند التقيّة حتى يخرج بها الكلام عن الكذب باشتراك الاسم . ومن هذه الأسماء المشتركة : المجنون الذي به الخَبْل، والمجنون الذي قد جَنّه الليل. والنبيذ الذي يشرب، والنبيذ الصبيّ المنبوذ. والعَلِيّ المرتفع، والعليّ الفرس الشديد. والجرح المصدر من الجراح، والجرح الكسب. والطعن بالرمح، والطعن في العِرْض. والبطن ضد الظهر، والبطن من العرب . والفخذ العضو، والفخذ من القبيلة . والبعل الزوج، والبعل النخل الذي يشرب ماء السماء . واليد الجارحة، واليد النعمة، واليد القدرة . وأشباه هذا كثير. وقد جمعه أهل اللغة. وممن جوّده وجمع أكثره ابن دُرَيد في كتاب (الملاحن). فان أردته فاطلبه فيه إن شاء الله . (٢٦)

باب من الحــذف

وأما الحذف فان العرب تستعمله للإيجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول إذا كان المخاطب عالمـا بمرادها فيه؛ وذلك كقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وسكت عن تمام الكلام لعلم المخاطب به فكأن تقدير ذلك : "وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم استكبروا وتمادوا وعتوا". وكذلك قوله : ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ حذف ما بعده لعلم المخاطب به؛ فكأن تقديره « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لعذبكم بمـا فعلتم » . ومن ذلك قول الشاعر[1] :

(١) بازاء هذا اللفظ في الأصل : هو امرؤ القيس .

أجِدّك لو شيءٌ أتانا رسوله سواك، ولكن لم نجد لك مدفعا

(١٢٧) أراد لدفعناه ولكن لم نجد لك مدفعا . فحذف اكتفاء بعلم المخاطب بما أراد . ومثله قوله[1] :

فلمّا أجزنا ساحةَ الحىّ وانتحى بنا بطن حِقْف[2] ذى قفاف عقنقلِ

وهذا كثير فى كلام العرب؛ وإذا مرّ بك عرفتَه إن شاء الله .

باب من الصرف

وأما الصرف فإنهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب، ومن الواحد الى الجماعة؛ كقوله عز وجل: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾. وكقول الشاعر :

وتلك التى لا وصلَ إلّا وصالُها ولا صُرْمَ الاّ ما صَرمتِ يَضيرُ

وقال آخر :

يا لهفَ نفسى كان جـدّة خاله وبياضُ وجهك للترابِ الأعفرِ

---

(١) بإزاء ذلك فى الأصل : « هو امرؤ القيس » .

(٢) بهامش الأصل : "ركام" بدل "قفاف" وكتب فوقه : "معا" . يشير إلى أن فيه الروايتين .

باب من المبـالغة

وأما المبالغة، فمن شأن العرب أن تبالغ فى الوصف والذم، كما من شأنها أن تختصر وتوجز، وذلك لتوسعها فى الكلام واقتدارها عليه؛ ولكل من ذلك موضع يستعمل [فيه](١) . وسيمرّ بك فى مواضعه اذا صرنا الى ذكره إن شاء الله .

والمبالغة تنقسم قسمين ، أحدهمـا فى اللفظ ، والآخر فى المعنى . فأمّا المبالغة فى اللفظ فتجرى مجرى التأكيد، كقولنا : "رأيت زيدا نفسه"، و "هذا هو الحق بعينه" فتوكد زيدا بالنفس، والحق بالعين، وإن كان قولك : "هذا زيد" و"هذا هو الحق"، قد أغنياك(٢) عن ذكر النفس والعين ، ولكن ذلك مبالغة فى البيان . ومنه قول الشاعر :

ألاَ حَبْذا هنـدٌ وأرضٌ بها هندُ وهند أتى من دونها النأىُ والبعدُ

وأما المبالغــة فى المعنى فإخراج القول على أبلغ غايات معانيه، كقوله عز وجل : (٢٣٧)
﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وإنمـا قالوا : إنه قد قتّر علينا ؛ فبالغ الله عز وجل فى تقبيح قولهم فأخرجه على غايات الذم لهم . ومن المبالغة فى المعنى قول الشاعر :

وفيهن ملهىً لِلّطيف ومنظرٌ أنيقٌ لعين الناظر المتوسِّمِ

فلم يرض أن يكون فيهن ملهى وإن كان ذلك مدحا لهن حتى قال "للطيف"، لأن اللطيف لا يلهو إلا بفائق؛ وقال : "ومنظر أنيق"، وهذا فى الوصف مجزئ، فلم

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) يلاحظ أن "أغنياك" مسند الى "قولك" وهو مفرد، وثنى باعتبار المقول .

يكتف به حتى قال: "لعين الناظر المتوسم" لأن الناظر اذا كرر نظره وتوسّم تبينت له العيوب عند توسّمه وتكراره نظره؛ ولذلك قال الشاعر :

يزيدك وجهُــهُ حسناً إذا ما زدتَه نظـــرا

ومن هذا المعنى قول الشاعر أيضا :

فلمّــا صرّح الشرّ فأمسى وهو عُرْيانُ
مَشَينا مِشــيةَ الليث غــدا والليث غضبانُ

فلم يرض بتصريح الشر حتى عرّاه من كل ما يستره؛ ولم يرض بمشية(١) الليث حتى جعله غضبان . وأشباه هذا كثير فى القرآن .

باب فيه القطع والعطف

وهو واضح لمن أراد أن يعرفه، وهو فى القرآن كثير؛ فما قُطع الكلام فيه وأُخذ فى فن آخر من القول ثم عطف عليه بتمام القول الأوّل قوله : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ — إلى آخر الآية﴾ . ومثله : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ (٢٨)
يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ﴾، ثم قطع وأخذ فى كلام آخر فقال : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

---

(١) فى الأصل : « بمشيته حتى حعله ... » .

دِينًا ﴾ ، ثم رجع الى الكلام الأوّل فقال : ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ . ومثل ذلك ما حكاه عن لقمان فى وصيته لابنه إذ قال له : ﴿ يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ ،ثم قطع وأخذ فى فن آخر فقال : ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ ﴾ ، إلى قوله : ﴿فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ ، ثم رجع إلى تمام القول الأوّلِ فِي وصيةِ لقمان فقال : ﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي ٱلسَّمَوَاتِ أَوْ فِي ٱلأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ ، الى آخر الآيات .

باب فيه التقديم والتأخير

وأما التقديم والتأخير فكقوله : ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾ ، أراد ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لزاما . وكقوله : ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ أراد ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض ولا يستطيعون شيئا . وفيما ذكرنا دليل على مالم نذكره إن شاء الله .

باب من الاختراع

وأمّا الاختراع فهو ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه . فما سمّوه باسم من عندهم كتسميتهم الباب فى المساحة بابا ، والجريب جريبا ، والعشير عشيرا .

ومنه ماأعربته وكان أصل اسمه أعجميا كالقِسْطاس المأخوذ من لسان الروم، والشِّطْرَنْج المأخوذة من لسان الفرس[(١)]، والسِّجِلّ المأخوذ من لسان الفرس أيضا . وكل (٢٨م)
من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسمـا من عنده ويواطئ عليه من يخرجه إليـه، فله أن يفعل ذلك . ومن هذا الجنس اخترع النحويون : اسم الحال، والزمان، والمصدر، والتميـيز، والتبرية . واخترع الخليل العروض، فسمّى بعض ذلك : الطويل، وبعضه المديد، وبعضه الهزج، وبعضه الرجز . وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج إلى تسـمية شيء ليعرفه به أن يسميه بمـا شاء من الأسماء . وهذا الباب ممـا يشترك العرب وغيرهم فيه وليس ممـا ينفردون به .

باب تأليف العبارة

واعلم أن سائر العبارة فى كلام العرب إما أن يكون منظوما وإما أن يكون منثورا . والمنظوم هو الشعر، والمنثور هو الكلام .

والشعر ينقسم أقساما . منها : "القصيد" وهو أحسنها وأشبهها بمذاهب الشعراء . ومنها "الرجز" وهو أخفها . والراجز : الساقى الذى يسقى المـاء . وكان الأصـل فى الأراجيز أن يرتجز بها الساقى على دلوه إذا مدّها، ثم أخذتْ الشعراء فيه، فلحق بالقصيد . ومنها "المُسَمَّط" وهو أن يأتى الشاعر بخمسة أبيات على قافية ثم يأتى ببيت على غير تلك القافية، ثم يأتى بخمسة أبيات على قافية أخرى، ثم يعود فيأتى ببيت على قافية

---

(١) فى الأصل بعد الفرس هنا : « أيضا » وهى مما يأباه السياق .

البيت الأول، وكذلك إلى آخر الشعر . ومنه "المُزْدوِج" وهو ما أتى على قافيتين إلى آخر القصيدة . وأكثر ما يأتى وزنه على وزن الرجز . وفى الشعر والنثر جميعا تقع البلاغة والعى والايجاز والإسهاب، إلا أن البلاغة والايجاز إذا وقعا فى الشعروالقول قضى للشاعر بالفُلْج . والعى والإسهـاب إذا وقعا فى الشعر والقول كان الشاعر (٢٩) أعذر، وكان العذر عن المتكلم أضيق . وذلك لأن الشعر محصور بالوزن ، محصور بالقافية ، فالكلام يضيق على صاحبه . والنثر مطلق غير محصور فهو يتسع لقائله . فما تساوى القول والشعر فيه من هـذا الفن حُكم للشاعر فيه بالفضل قول بعضهم فى بعض كتب الفتـوح : « فكانت معاقله تعقـله ، وما يُحرزه يُبرزه » ، وقال الشاعر :

وإن يَبْنِ حيطاناً عليه فإنما أولئك عُقَالاتُه لا معاقلُه

وقيـل لبعضهم وقد أطال الوقوف فى الشمس ، فقال : الظلَّ أريد ، وقال الشاعر :

تقول سُلَيمى لو أقمتَ سررتنا ولم تدرِ أنى للمُقام أطوفُ

وأشباه هـذا كثير . فأمّا عذرهم للشاعر فى التقصـير واغتفارهم له العيوب، فقد جوّزوا له من قَصْر الممـدود ، وحذف الحركة ، وتخفيف الهمـز، وصرف ما لا ينصرف، ما لم يجيزوه للتكلم . وأجازوا له أيضا فى الوزن استعمال الزحاف والخرم، وفى القافية الإكفاء، والإقواء، والسِّناد، والإيطاء ، والتضميـن ، وكل ذلك عيوب ، وعلى من استعمل البديهة وقال الشعر على الهاجس والسجيّة أقلّ عيباً منها على من استعمل الرويّة والتفكر وكرر النظر والتدبّر . وقد ذكر الخليـل وغيره من أوزان الشعر وقوافيه ما يُغنى من نظر فيه ويغنينا عن تكلّف شرح ذلك له ، إذ كنّا

نرى أن تكلف ما قد فُرِغ منه عيب لا فائدة فيه، إلا أنا نذكر جملة من ذلك فى باب استخراج المُعَمّى تدعو الضرورة إلى ذكرها فيه إن شاء الله .

وقد ذكر الناس البلاغة ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدها . وذكر الجاحظ كثيرا مما وُصفت به، وكل وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدّها . وحدّها عندنا (٢٩م)
أنه القول المحيط بالمعنى المقصود، مع اختيار الكلام، وحسن النظام، وفصاحة اللسان . وإنما أضفنا إلى الإحاطة بالمعنى اختيار الكلام، لأن العامىّ قد يحيط قوله بمعناه الذى يريده إلا أنه بكلام مرذول من كلام أمثاله، فلا يكون موصوفا بالبلاغة . وزدنا فصاحة اللسان، لأن الأعجمى واللحّان قد يبلُغان مرادَهما بقولهما، فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا حسن النظام لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتى على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشا كلها فلا يقع ذلك موقعه . فما أتى فى نهاية النظم قول أمير المؤمنين رضى الله عنه فى بعض خطبه: «أين من سعى واجتهد، وجمع وعدّد، وزخرف ونجّد، وبنى وشيّد! »، فأتبع كل حرف بما هو من جنسه وما يحسن معه نظمه . ولم يقل: أين من سعى ونجد، وزخرف وشيد، وبنى وعدّد. ولو قال ذلك لكان كلاما مفهوما ومن قائله مستقيما، وكان مع ذلك فاسد النظم قبيح التأليف .

والشاعر من شعر يشعر شعرا وهو شاعر؛ والشعر المصدر . ونظيره الكافل، يقال: كفل يكفُل كِفْلاً وهو كافل؛ ومنه سمِّى ذو الكفل ذا الكفل . وإنما سُمِّى شاعرًا لأنه يشعر من معانى القول وإصابة الوصف بما لا يشعر به غيره . وإذا كان إنما يستحق اسم الشاعر بما ذكرنا، فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف

فليس بشاعر وإن أتى بكلام موزون مقفّى . وقد كره قوم قول الشعر واصطناعه؛
وإنما الشعر كلام موزون ، فما جاز فى الكلام جاز فيه ، وما لم يجز فى ذلك لم يجز (٣٠)
فيه . وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعر واستنشده ، وأثاب عليه ،
وأُنشد فى مسجده وعلى منبره . وقال لحسان : " اُهْجُ قُرَيشًا ومعك رُوحُ القُدُس".
وقال : " إنّ من الشعر لَحُكْمًا " . ومما احتج به من كرهه ما رُوى عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قوله : " لَأَنْ يمتلىء جوفُ أحدِكم قيحاً حتى يَرِيَه(١) خيرٌ له من
أن يمتلىء شعرا " ، وما روى عنه فى شأن امرئ القيس وقوله : " ذلك رجل
مذكور فى الدنيا منسيّ فى الآخرة يأتى يوم القيامة ومعه لواء الشعراء حتى يوردهم
النار " . وهذا القول منه عليه السلام خاص فى كفّار الشعراء . والدليل على ذلك
إجماع الأمة على أن حسّان بن ثابت وكعب بن زهير وغيرهما من شعراء المؤمنين
الذين كانوا يناضلون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشعارهم ويجاهدون معه
بألسنتهم وأيديهم ، خارجون عن جملة من يرد النار مع امرئ القيس . وقد وصف
رسول الله صلى الله عليه وسلم حسّان بن ثابت بذلك [لأنه](٢) جاهد معه بيده ولسانه ،
وأقعد كعب بن زهير على منبره وأنشد :

* بانت سعادُ فقلبى اليوم متبولُ *

حتى إذا بلغ إلى قوله :

إنّ الرسول لنورٌ يستضاءُ به وصارمٌ من سيوف الله مسلول

---

(١) يقال : ورى القيح جوفه (وزان وعى) اذا أفسده .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

أوما إلى الناس باستماع قوله . وقد قلنا : إن كل مهمل من الأخبار اذا كان في الأمر الممكن فهو خاص . وهذا في الممكن فهو خاص . ويزيد ما قلناه وضوحا قول الله عز وجل : ﴿ وَٱلشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ . ثم بين مراده وأنه خاص في الكفار منهم ومن تعدى الحق وفسق، فقال : ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا ٱللَّهَ كَثِيرًا
وَٱنتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ . وأما قوله : (٣٠)
" لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعرا "، فان المعقول من معنى الامتلاء أن يشغل المالئ للشيء جميع أجزائه حتى لا يكون فيها فضل لغيره . وإن كان هذا هكذا فإنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القول من امتلأ جوفه من الشعر حتى لا يكون فيه موضع للذكر ولا لحفظ القرآن ولا لعلم الشرائع والأحكام والسنة في الحلال والحرام . وهذا ظاهر لمن تدبره . ويزيده وضوحا ما رُوى عنه عليه السلام من أنه سمع قوما يقولون فلان علّامة، فقال : "وما هو علامة"؟ فقيل يعلم أيام العرب وأشعارها وأنسابها ووقائعها ؛ فقال : " ذلك علم لا ينفع مَنْ علمه ولا يضر من جهله ، وإنما العلم آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل" . ولم يزل الشعر ديوان العرب في الجاهلية، لأنهم كانوا أميين، ولم تكن الكتابة فيهم إلا لأهل الحيرة ومن تعلّم منهم . فإنما حُفظتْ مآثرها وأخبارُ أوائلها ومذكورُ أحسابها ووقائعها ومستحسن أفعالها ومكارمها بالشعر الذي قيل فيها ونقلته الرواة عن شعرائها . ولولا الشعر ما عُرف جود حاتم طيء، وكعب بن مامة، وهَرِم بن سِنَان، وأولاد جَفْنة . لكن الذي قيل فيهم من الشعر أشاد بذكرهم وبيّن عن فخرهم؛ فقال الفرزدق في حاتم طيء :

على ساعةٍ لو أنّ فى القوم حاتمـًا على جوده ضَنَّتْ بهـا نفسُ حاتم

وقال زُهَيْر فى هَرِم :

مَنْ يَلْقَ يوماً على عِلاّتِه هَرِمًا يلقَ السماحَة منـه والندى خُلُقا

لو نال حىّ من الدنيـا بمكرمـةٍ أُفْـقَ السماء لنالتْ كفُّه الأُفقا

وقال آخر : (٣١)

فمـا كعبُ بن مامة وابن سُعْدَى بأجـود منـــك ياعمر الجـوادا

إلى غير هذا ممـا قَيَّد على الأبطال ذكر شجاعتهم ، وشهر فى الناس ذكرهم ، وعرفنا به غَنَاءهم فى مواقعهم ، وآثارَهم فى وقائعهم . فقال عنترة :

ولقــد شفَى نفسى وأبرأ ســقَمها قولُ الفوارس ويكَ عَنـتَرَ أقدمِ

وقال الآخر :

وفَكَكْنَا غُلَّ آمرئ القيس عنـه بعـــد ما طال حبسُـــه والعناء

وقال آخر :

أليســـوا بالألى قَسَـطُوا قديمًـا على النعمان وابتــدروا السِّــطاعَا

وهم وردوا الكُلَابَ على تمــيمٍ بجيش يبــلع النـاسَ ابتــلاعا

وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فى ”كتاب الجدل“ فجعله حجة مقنعة إذا كان قديما ، واحتجّ فى كثير من كتب السياسة بقول أُوميرَس شاعر اليونانيين . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم أحقّ بالتقدمة وأولى بالاتّباع ، وقد قال : ”إن من الشعر لحُكْمًا“ . ورُوى عن بعض السلف : « أعربوا القرآن والتمسوا عربيَّـه

فى الشعر» . وقيل: «حسبُك من الأدب أن تَروى الشاهد والمثل» . وقال معاوية لابنه: «يابُنَىّ اِرْوِ الشعرَ وتخلَّقْ به، فلقد هممتُ يوم صِفّين بالفِرارِ مرّاتٍ، فما ردّنى عن ذلكَ إلا قولُ ابن الإِطْنَابة :

أبتْ لى هِمّتى وأَبَى بلائى وأخذِى الحمدَ بالثمن الرّبيحِ
وإقــدامى على المكروهِ نفسى وضَرْبى هامةَ البطلِ المُشِيحِ
لأدفعَ عن مَكارِمَ صالحاتٍ وأحمِى بعدُ عن عِرْضٍ صحيحِ

(٣١) وقال عبدالملك بن مروان لمؤدِّب ولده فى وصيّته إيّاه : «وعلِّمهم الشعر يَمْجُدُوا ويَنْجُــدوا» .

وللشعراء فنون من الشعر كثيرة تجمعها فى الأصل أصناف أربعة، وهى: المديح، والهجاء، والحكمة، واللهو. ثم يتفرع من كل صنف من ذلك فنون، فيكون من المديح: المراثى ، والافتخار ، والشكر ، واللطف فى المسئلة ، وغير ذلك ممــا أشبهه وقارب معناه . ويكون من الهجاء: الذم، والعتب ، والاستبطاء، والتأنيب، وما أشبه ذلك وجانســه . ويكون من الحكمة : الأمثال، والتزهيد، والمواعظ، وما شاكل ذلك وكان من نوعه . ويكون من اللهو: الغزل، والطَّرْد، وصفة الخمر، والمجون، وما أشبه ذلك وقاربه . فما اجمعوا على استحسانه من المديح قوله :

على مُكثرِيهم حــقُّ مَن يَعتريهمُ وعند المُقِلِّينَ السماحةُ والبَذْلُ(١)

---

(١) البيت من قصيدة لزهير مطلعها :

سلا القلب عن سلمى وقد كاد لا يسلو * وأقفــر من ســلمى التعانيق فالثقــل

وفى الأصل : "والبر" وهو تحريف .

وقال آخر :

يجودُ بالنفس إذ ضَنّ البخيلُ بها والجودُ بالنفس أقصى غاية الجودِ

ومن المراثى قولُ الخنساء :

ولولا كثرةُ الباكين حولى على إخوانهم لقتلتُ نفسى
وما يكون مثلَ أخى ولكن أُعَزِّى النفسَ عنه بالتأسّى

وفى الشكر قوله :

لأشكرنّك معـــروفًا هَمَمْتَ به إنّ اهتمامك بالمعـــروف معروفُ

وفى الافتخار قوله :

أخـــذنا بآفاقِ السماء عليـــكمُ لنـــا قمراها والنجـــومُ الطوالعُ

وفى الهجاء قوله :

فغُضَّ الطَّرْفَ إنك من نُمَـيرٍ فلا كعبًا بَلَغتَ ولا كِلَابا

وفى الاستبطاء قوله :

كلانا غَنِيٌّ عن أخيه حيـاتَه ونحن إذا مُتْنا أشـــدُّ تَغَانيا

(٣٢) وفى الحكمة قوله :

ستُبْدِى لك الأيّامُ ماكنتَ جاهلاً ويأتيـك بالأخبـارِ مَنْ لم تُزَوِّدِ

وفى الزهد قوله :

إذا امتحن الدنيا لبيبٌ تَكَشّفتْ له عن عدوٍّ فى ثيـاب صـديقِ

وفى الوعظ قوله :

وما الناسُ إلا هالكٌ وابنُ هالكٍ   وذو نسبٍ فى الهالكين عريقِ

وفى اللهو والمبادرة قوله :

كم من مؤخِّرِ لذةٍ قد أمكنتْ   لغــدٍ وليس غدٌ له بمــواتِ

وفى الغزل قوله :

وما ذَرَفت عينــاكِ إلّا لتضربى   بِسَهْمَيْك فى أعشارِ قلبٍ مُقَتَّــلِ

وفى الطرد قوله :

فعَادَى عِداءً بين ثورٍ ونعجةٍ   دِرَاكًا ولم يَنْضَحْ بمــاءٍ فيُغْسَلِ

وفى الخمر قوله :

لا يسكن الليــلُ حيث حَلّتْ   فــدهرُ شُــرَّابها نهــارُ

ويحتاج الشاعر إلى تعلُّم العروض ليكون معيارًا له على قوله وميزانًا على ظنّه ؛ والنحو ليُصلح به من لسانه ويُقيم به إعرابَه، والنسبِ وأيّامِ العرب والنــاس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب، فيذكُرُهما[1] فيمن قصده بمدح أو ذم ؛ وأن يروِى الشــعر ليعرف مسالك الشعراء ومذاهبهم وتَصرُّفَهم فيحتذى منهاجَهم ويسلُك سبيلَهم . فاذا لم يجتمع له هذا فليس ينبغى أن يتعرّض لقول الشعر، فانه ما أقام على الإمساك معــذور . فمتى تعرّض لمــا يظهر فيــه عيبــه وخطؤه كان مذموما . وقد قال الشاعر :

الشــعرُ صَعْبٌ وطويلٌ سُلَّمُهْ   إذا ارتقى فيــه الذى لا يَعلمُهْ
زَلّتْ به على الحضيضِ قَدَمُهْ   يُريد أن يُعْــرِبَه فيُعْجِمُهْ

(١) كذا فى الأصل وظاهر أن فى تثنية الضمير توسعا .

فاذا كملت فيــه هذه الأدوات ورأى من طبعه انقيادًا(١) لقول الشعر وسماحةً به قاله وتكلّفه، وإلّا لم يُكرِه عليه نفسَه؛ فالقليل مما تسمَح به النفس ويأتى به الطبع خيرٌ من الكثير الذى يُحمَل فيــه عليها . وإن أعين مع هذا بأن يكون فى شَرَف من قومــه ومحلٍّ من أهل دهره، كان قليــلُ ما يأتى به من الصــواب كثيرا، وكثيرُه جليلا خطيرا؛ ولذلك قال الشاعر :

وخيرُ الشعر أ كرمُه رجالًا ‏ ‏ ‏ وشَرُّ الشعر ما قال العبيــدُ ‏ (٣٢)

وقال علىّ بن الجهم فى قريب من هذا المعنى :

وما أنا ممن سار بالشــعر ذكرُه ‏ ‏ ‏ ولكنّ أشعارى يسيرُ بها ذكرى

ولا كلُّ من قاد الجيادَ يسوسها ‏ ‏ ‏ ولا كلُّ من أجرى يقال له مُجرى

والذى يسمّى به الشــعر فائقا ، ويكون إذا اجتمع فيه مستحسنا رائقا، صحة المقابلة ، وحسن النظم، وجزالة اللفظ، واعتدال الوزن، وإصابة التشبيه، وجودة التفصيل، وقلة التكلف، والمشاكلة فى المطابقة . وأضداد هــذا كله معيبة تَمُجُّها الآذان، وتخرج عن وصف البيان . وأما صحة المقابلة فمثل قول الشاعر :

أميل مع الذِّمامِ على ابن عمى ‏ ‏ ‏ وأحمل للصديق على الشقيقِ

وأفرُق بين معــروفى ومَنِّى ‏ ‏ ‏ وأجمع بين مالى والحقوقِ

فأحسن القسمة فى المقــابلة ، ومال مع من ينبـغى أن يُمــال معه، وحَمل على من يحسن الحمل عليه، وفرّق بين ما ينبغى أن يفرُقه، وجمَع بين ما ينبغى أن يجمعه. وأساء الآخر المقابلة حين يقول :

---

(١) فى الأصل : « انقادا لقول الشعر » .

أموت إذا ما صدّ عنى بوجهه و يفرح قلبي حين يرجع للوصلِ

فجعل ضــدّ الموت فرح القلب ، وضدّ الصدّ بوجهه الوصل ؛ وهذه مقابلة قبيحة ؛ واو قال :

أمُوت إذا ما صدّ عنى بوجهه وأحيــا إذا مَلَّ الصدود وأقبلا

فجعل جزاء الموت الحياة ، وجزاء الصدّ بالوجه الإقبال ، لكان مصيبا . وأما حسن النظام فكقوله :

متاركةُ اللئــيم بلا جوابٍ أشدّ على اللئيم من الجوابِ

وكقوله :

يأيهــا المُتَحَلِّى غــيرَ شيمتِهِ إنّ التَّخَلُّقَ يأتى دونه الخُلُقُ

فهذا نظم حسن جميل له رونق غير مُخِيل . فأمّا قول الشاعر : (٣٣)

أمَّ سَــلَّامٍ أثيبِى عاشقاً يعــلم اللهُ يقينــا رَبُّهُ

أنكم فى عينه من عيشةٍ فاعلميه ياسُلَيمَى حَسْبُهُ

فقبيح النظم ، بادى العَوَار ، ظاهر الاضطراب ، مختلف غير مؤتلف . وأما جزالة اللفظ فكقوله :

وعلى عدوّك يا ابنَ عمِّ محمــدٍ رَصَدانِ ضوءُ الصبح والإظلامُ

فاذا تَنَبّــه رُعْتَــه و إذا غَفَــا سَلّتْ عليــه سيوفَك الأحلامُ

وأما سخافة اللفظ و ركاكته ، فمثل قول الشاعر :

يا عُتْب سيِّدتى أمَا لك دِينُ حتى متى قلبى لديك رهينُ

فأنا الصــبور لـكل ما حَمَّلتِنى　　　وأنا الشقىُّ البـائس المسكينُ

وأما اعتدال الوزن فكقوله :

إنمـا الذلفـاء همّى　　　فَلْيَدَعْنِى مَنْ يلومُ

أحسنُ الناس جميعًا　　　حين تمشى أو تقـومُ

أصِلُ الحبـل لترضَى　　　وهى للحبـــل صرومُ

فهذا شــعر ليس فيــه معنى فائق ولا مثــل سابق ولا تشــبيه مستحسن ولا غزل مستطرف ؛ إلا أن اعتــدال وزنه قد كساه جمالا ، وصيّرله فى القلوب حالا . فاذا جئت الى قول آمرئ القيس :

وتَعرِف فيــه من أبيه شمائلًا　　　ومن خاله ومن يزيد ومن حُجُرْ

سمـاحةَ ذا وبِرَّ ذا ووفاءَ ذا　　　ونائلَ ذا إذا صحـا واذا سَكِرْ

وجدته قد أتى من الوصف ما لم يأت به أحد ، ومدح أربعة فى بيت ، وجمع لواحد فضـائل الأربعــة فى بيت آخر ، وجعــل ما مدحه به سجية له فى صحوه وفى سكره ، ففاق فى هــذه الأحوال كل شاعر ؛ إلا أن اضطراب وزنه ، وكثرة الزحاف فيه قد هجّناه ، وعن حدّ القبول قد أخرجاه . (٣٣م)

وأما الإصابة فى التشبيه فكقول الشاعر :

فإنك كالليــل الذى هو مُدركى　　　وإن خلت أنّ المنتأى عنك واسعُ

وكقول الشاعر :

كأنّ مُثارَ النقع فوق رءوسهم　　　وأسيافَنا ليلٌ تَهاوتْ كواكبه

ومما سلك شاعره سبيل التشبيه فأساء ولم يُحسن، قوله :

خطاطيف حُجْنٌ فى حبالٍ متينةٍ تمدّ بها أيد إليك نوازع

وقول الآخر :

ألآ إنما ليلى عصا خيزُرانةٍ إذا لمسوها بالأكفّ تلين

وأما سهولة القول وقلة التكلف فكقول الآخر :

خير المذاهب فى الحاجات أنجحُها وأضيقُ الأمر أدناه من الفرج

فهذا لفظ سهل قريب قد جرى فيه صاحبه على سجيته وعادته ، فاذا جئت الى قول الآخر :

وما مثلُه فى الناس إلّا مُملَّكًا أبو أُمِّه حىٌّ أبوه يقاربه

وجدته قد تكلّف تكلفا غير خفىّ على سامعه ؛ فالقلوب له آبية ، والآذان عنه نابية . وأما جودة التفصيل فكقوله :

بيضٌ مفارقُنا تغلِى مراجلُنا نأسوا بأموالنا آثارَ أيدينا

وكقول الآخر :

بيضاءُ فى دَعَجٍ صفراءُ فى نَعَجٍ كأنها فضّةٌ قد مَسّها ذهب

فأما المطابقة والمُشاكلة فيها فكقول الشاعر :

نُعَرِّض للطعان إذا التقينا وجوهًا لا تُعَرَّض للسِّبابِ

وقول الآخر :

سَمَّوه أحمدَ فالأسلام يحمده (١) والدهرُ كاسم أبيه ممرعٌ خَصِبُ

(١) فى الأصل : « يحمده » .

ومما ينبغى للشاعر أن يلزمه فيما يقوله من الشعر ألّا يخرج فى وصف أحد ممن (٣٤)
يرغب إليه أو يرهب منه أو يهجوه أو يمدحه أو يغازله أو يُهازله عن المعنى الذى يليق به ويشاكله؛ فلا يمدح الكاتب بالشجاعة، ولا الفقيه بالكتابة، ولا الأمير بغير حسن السياسة؛ ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهن؛ ولكن يمدح كل أحد بصناعته، وبما فيه من فضيلته، ويهجوه برذيلته ومذموم خليقته، ويغازل النساء بما يحسن من وصفهن ومداعبتهن والشكوى إليهن. فإن فى مفارقته هذه السبيل التى قد نهجناها وسلوكِه غير هذه الطريق، وضعًا للأشياء فى غير مواضعها . وإذا وُضعت الأشياء فى غير مواضعها قصرت عن بلوغ أقصى مواقعها . ولذلك قال الأمين لأبى نواس : إذا قلت فى الخصيب :

إذا لم تَزُرْ أرضَ الخصيب ركابُنا   فأىَّ فتًى بعد الخصيبِ تزورُ

فماذا أبقيت لى؟ قال قولى يا أمير المؤمنين :

إذا نحن أثنينا عليك بصالح   فأنت كما نُثنى وفوق الذى نُثنى
وإن جرتِ الألفاظُ يوماً بمدحةٍ   لغيرك إنساناً فأنت الذى نعنى

وقد لعمرى أحسن الأمينُ التبكيتَ(١) لأبى نُوَاس ووضعه موضعه، وأحسن أبو نواس الاعتذار وتلافَى ما فرَط منه . ومما وضع فى غير موضعه فعيب وإن كان فى معناه جيّدا قوله(٢) :

فقلت لها يا عزّ كلُّ مصيبةٍ   إذا وُطِّنتْ يومًا لها النفسُ ذلَّتِ

---

(١) فى الأصل : «التنكيب» .

(٢) فى الأصل : «قوله يوما» زيادة كلمة ''يوما'' .

فقالوا : لو قال هذا فى الزهد كان مُن أشعر الناس . وكذلك قول الآخر : ...

يمشين رهوًا فلا الأعجازُ خاذلةٌ ولا الصدورُ على الأعجاز تَتّكِلُ

فقالوا : لو وُصف بهذا النساء لكان من أشعر الوصف وأغزل الشعر .

ومما ينبغى له أيضا أن يجتهد فيه أن يكون معنى كل بيت ولفظُه متساويين حتى يتمّ المعنى بتمام اللفظ ، كما قال الشاعر :

ولا يُواتيك فيما نابَ من خلُقٍ إلا أخوثقةٍ فانظر بمن تَثِق

فهذا بيت قد تم معناه بتمام لفظه من غير حشو ولا تضمين . وكذلك قوله :

وقف الهوى بى حيث أنتِ فليس لى مُتأخَّرٌ عنه ولا مُتَقَدَّمُ
أجد المَلامَةَ فى هواكِ لذيذةً حُبًّا لذكرِكِ فَلْيَلُمْنى اللُّوَّمُ

فأما اذا تم المعنى قبل تمام البيت فالشاعر حينئذ محتاج إلى حشو البيت بما لا فائدة فيه من اللفظ ، وذلك [مثل](١) قول الشاعر : ٣٤

وقد أروح الى الحانوتِ يتبعنى شاوٍ مِشَلٌّ شلولٌ شُلشُلٌ شَوِلُ

وإن تم البيت قبل أن يتم معناه احتاج الى أن يُضَمِّن البيتَ الثانى تمام المعنى ، كقول الشاعر :

وجناح [محصوص](٢) تَحَيَّفَ ريشَه ريبُ الزمان تَحَيُّفَ المِقْراضِ

فهذا لا يقوم بنفسه ولا يُبين عن معنى ما أريد به حتى يأتى بمعناه فى البيت الثانى ، وهو :

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) محصوص : متساقط الشعر . ومكان هذه الكلمة فى الأصل بياض . غير أن بالهامش تكميلا لهذا النقص لا يظهر منه إلا «ـوص» وأليق كلمة تناسب المقام وتنتهى بهذين الحرفين هى "محصوص" .

فنعشتَه ووصلتَ ريشَ جناحه   وجَـــبرْتَه يا جابرَ المُنْهـاضِ

وجميعا معيبان، فينبغى أن تُجنّبهما ما وجدتَ السبيل الى ذلك . واعلم أن الشاعر إذا أتى بالمعنى الذى يريد أو المعنيين فى بيت واحد كان فى ذلك أشعر منه إذا أتى بذلك فى بيتين . وكذلك إذا أتى شاعران بذلك، فالذى يجمع المعنيين فى بيت أشعر من الذى يجمعهما فى بيتين . ولذلك فُضِّل قولُ امرئ القيس :

كأنّ قلوبَ الطـير رَطْبًا ويابسًـا   لدى وَكْرها العُنّابُ والحَشَفُ البالِى

على قوله :

كأنّ عيونَ الوحشِ حولَ خبائنا   وأرحُلِنا الجَـزْعُ الذى لم يُثَقّبِ

لأنه جمع فى البيت الأول وصف شـيئين لشيئين ، وإنمـا وصف فى هـذا شيئا بشيء . وللشاعر أن يقتصد فى الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم، وله أن يبالغ، وله أن يسرف حتى يناسب قولُه المحالَ ويضاهيه . ولا يستحسن السَّرَف والكذب والإحالة فى شيء من فنون القول إلا فى الشـعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشـعر فوصفه بأن الكذب فيـه أكثر من الصدق ، وذكر أن ذلك جائز فى الصناعة الشعرية . فمما اقتصد الشاعر فيه قوله : ٣٥

يُخْـبِرْكِ مَنْ شَهِد الوقيعـةَ أنّنى   أغشَى الوغَى وأعفّ عند المَغْنَمِ

وممـا بالغ فيه قوله :

يَطْعنُهُم ما ارتَمَوْا حتى اذا اطَّعَنُوا   ضارَبَ حتى إذا ما ضاربوا اعتنقا

فجعـل له عليهم فى كل حال من أحوال البسـالة والشجاعة فضلًا ومبالغة . وممـا أسرف فيه الشاعر حتى أخرجه الى الكذب والمحال وهو مع ذلك مستحسن قوله :

تَغَطَّيت من دهرى بظل جناحه (١) فعينى ترى دهرى وليس يرانى
فلو تسأل الأيامُ عنِّىَ ما درتْ وأين مكانى ما عَرَفن مكانى

ومما يزيد فى حسن الشعر ويمكّن له حلاوةً فى الصدر حسنُ الإنشاد وحلاوةُ النغمة، وأن يكون قد عمَد إلى معانى شعره فجعلها فيما يُشاكلها من اللفظ، فلا يكسو المعانى الجِدّية ألفاظًا هَزْلِيّة فيُسخفها، ولا يكسو المعانى الهَزْلِيّة ألفاظًا جِدّيّة فيستوخمها سامعها؛ ولكن يُعطى كلَّ شيء من ذلك حقَّه ويضعه موضعه، ويمتثل فى ذلك ما وصف به الشاعر بعضَ الحُذّاق بترتيب الكلام فقال :

أخو الجِدّ إن جادَدْتَ أرضاك جِدُّه وذو باطلٍ إن شئت ألهاك باطلُهْ

٢٣٥ وألا يجعل شعرَه كله جِدّا فيُستثقل، إذ كانت النفوس ربما مَلّت الحقّ واستثقلته، واحتاجت إلى أن تَمْترِىَ نشاطَها وتُبقى جِمامَها بشىء؛ وألا يجعل شعره كله هَزْلًا فيكسد عند ذوى العقول، ولكن يخلِط جِدًّا بهزْل، ويستعمل كلًّا فى موضعه وعند أهله ومن يَنْفُق عنده. وممن عرَف هذا المعنى فى الشعر وأخذ فيه، وأربى (٢) فيما أتى منه على من تَقَدّمه (٣) أبو نُوَاس، فإنه يقول :

أنت امرؤٌ أوليتنى نِعَمًا أوهتْ قُوَى شكرى فقد ضعُفا
لا تُحدِثنّ إلىّ عارفةً حتى أقومَ بشكر ما سَلَفا

ويقول أيضا :

تنازعَ الأحمدانِ الشِّبْهَ بينهما خَلْقًا وخُلْقًا كما قُدّ الشِّرا كان

(١) كذا فى ديوان أبى نواس، وفى الأصل : «تغطيت من يحيى» .
(٢) فى الأصل : «أبرّ» .
(٣) (إن) نافية وبازاء هذا الكلام كلمة بهامش الأصل غير واضحة .

شِبْهانِ لا فَرْقَ فى المعقولِ بينهما معناهما واحدٌ والعِـدّةُ اثنان

حتى يقول :

عَتَقتْ فى الدنّ حتّى هى فى رِقّـةِ دِينى

ويقول :

وأَلِطْـنِى[1] مـواجرًا واذهـبى أنتِ قَحّـبِ

لستُ ما عشتُ مُدْخلاً أصبعى بُحْرَ عقـربِ

فاجتباه العلماء لما جدّ فيه . وقال أبو عمرو أو غيره : لولا ما أخذ فيه ابو نُوَاس من الإرفاث لاحتججنا بشعره . واجتباه الخلعاء وأهل الهزل لمجونه ولما هزل فيه . فأما وضع المعانى فى مواضعها التى تليق بها ، فكقول امرئ القيس فى عنفوان أمره وجدّة ملكه :

فلو أن ما أسعَى لأدنى معيشةٍ كفانى ولم أطلبْ قليلٌ من المالِ

ولكنما أسعى لمجـدٍ مُؤَثَّلٍ وقد يُدرِكُ المجدَ المؤثّلَ أمثالِى

فوضع طلب الرفعة وسموّ المنزلة موضعها إذ كان ملكا ، لأن ذلك يليق بالملوك ، ثم وضع القناعةَ موضعها لمّا زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيّته ، لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته ، فقال : (٣٦)

أَلَا إِلّا[2] تكن إبِلٌ فمِعْزَى كأنّ قرونَ جِلّتِها العِصِىُّ

إذا ما قام حالِبها أَرَنّتْ كأنّ الحىَّ بينهم نَعِىُّ

فتملأُ بيتَنا أقِطًا وسَمْنًا وحَسْبُكَ من غِنًى شِبَعٌ ورِىُّ

(١) رواية هذا الشطر فى كتاب أخبار الحسن بن هانى لابن منظور المخطوط المحفوظ بدار الكتب المصرية : "إبتغى لى مواجرا" والخطاب فيه لامرأة تزوجها فبقى معها سحابة يوم ثم طلقها آخره .

(٢) كذا فى شرح ديوانه لأبى بكر عاصم بن أيوب . وفى الأصل : «اذا لم» .

وينبغى لمن كان قوله للشعر تكسّبا لا تأدّبا أن يحمل إلى كل سوق ما يَنْفُق فيها ، ويُخاطبَ كل مقصــود بالشعر على مقدار فهمه . فإنه ربما قيل الشعر الجيّد فيمن لا يفهمــه فلا يَحسن موقعُه منــه ، وربما قيل الشــعر الدّاعر لهــذه الطبقة فكثرتْ فائدة قائله لفهمهم إياه . ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وســلم فى حديث ترويه عنه الشيعةُ : "إنّا أُمِرْنا مَعْشَرَ الأنبياء بأن نكلّم الناسَ على مقادير عقولهم" . وقال الشاعر :

إذا شئتُ لاقيتُ الذى لا أُشاكِلُه ... وأنزلنى طولُ النــوى دار غربةٍ

ولوكان ذا عقــلٍ لكنتُ أُعاقِلُه ... فحاهلتُــه حتّى يقالَ سَجِيّـــةٌ

فهذا ما حضرَنا فى أقسام الشعر المنظوم، وهو مُقنع إن شاء الله .

باب فيه المنثور وما جاء فيه

وليس يخلو المنثور من أن يكون خطابةً، أو ترسلا، أو احتجاجا، أو حديثا . ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يُستعمل فيه :

فالخطب تُستعمل فى إصلاح ذات البين، وإطفاء نائرة الحرب، وحَمَالة الدماء، والتســديد للملك، والتأكيد للعهد فى عقد الأملاك، وفى الدعاء الى الله عز وجل، وفى الاشادة بالمناقب، ولكلّ ما أريد ذكره ونشرُه وشهرته فى الناس .

والترسل فى أنواع من هذا، وفى الاحتجاج على المخالفين من أهل الأطراف، وذكــر الفتوح، وفى المعاتبات والاعتذارات، وغيرذلك ممـا يجرى فى الرسائل

والمكاتبات . والبلاغة فى الجميع واحدة، والعىّ قريب من قريب . إلا أنّ الخطابة لمّا كانت مسموعة من قائلها ومأخوذة من لفظ مؤلفها وكان الناس جميعا يرمُقونه ويتصفّحون وجهه ، كان الخطأ فيها غير مأمون، والحَصَرُ عند القيام بها مخوفاً محذورا . فأما الرسائل فالإنسان فى فسحة من تحكيكها وتكرير النظر فيها، واصلاح خَلَل إن وقع فى شىء منها، ثم هى نافذةٌ على يد الرسول أو طىّ الكتّاب، فقد كُفِىَ صَاحبُها المقام الذى ذكرناه، والحَصَرَ الذى وصفناه . فلهذا صار الخطيب اذا ساوى المترسِّلَ فى البلاغة كان له الفضلُ عليه، كما كان الفضل للشاعر اذا ساوى المتكلم فى تجويد المعانى وبلاغة اللسان . وقد قال عبد الله بن الأهتم : «إنى لست أعجب من رجل تكلّم بين قوم فأخطأ فى كلامه أو قَصّر عن حجته، لأن ذا الحجا قد تناله الخَجْلة ويُدركه الحصر ويعزُب عنه القول ؛ ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاسا وخلا بفكره وعقله ، كيف يعزُب عنه باب من أبواب الكلام يريده، أو وجه من وجوه المطالب يؤُمّه » . (٣٦)

وقد ذكرنا المعانى التى يصير بها الشعر حسنا وبالجودة موصوفا، والمعانى التى يصير بها قبيحا مرذولا . وقلنا : إن الشعر كلام مؤلف، فما حسن فيه فهو فى الكلام حسن، وما قبح فيه فهو فى الكلام قبيح . فكل ما ذكرناه هناك من أوصاف حد الشعر، فاستعمله فى الخطابة والتَّرَسُّل؛ وكل ما قلناه من معايبه فتَجَنَّبْه ها هنا .

ثم إنه يَخُصّ الخطابةَ والترسّلَ أشياءُ نحن نذكرها . ونبتدئ باشتقاق الخطابة والترسّل من اللغة فنقول : إن الخطابة مأخوذة من خَطَبتُ أخطُبُ خطابةً، كما يقال كتبتُ أكتب كتابةً . واشتق ذلك من «الخطب» وهو الأمر الجليل، لأنه إنما يُقام بالخُطَب فى الأمور التى تَجِلّ وتعظُم . والاسم منها خاطِبٌ مثل راحم ؛ واذا جعل وصفا (٣٧)

لازما قيل خطيب، كما قيل فى راحم رحيم. وجُعل رحيم أبلغ فى الوصف وأبيَن فى الرحمة؛ وكذلك لا يسمّى خطيباً إلا من غلَب ذلك عليه وعلى وصفه وصار صناعةً له. والخطبة الواحدة من المصدر كالقَوْمة من القيام والضَّرْبة من الضرب. واذا جمعتها قلت خُطَب مثل جُمْعة وجُمَع. والخِطْبةُ اسم المخطوب به وجمعها خِطَب مثل كِسْرَة وكِسَر. فأما المخاطبة فيقال منها: خاطبت أُخاطب مُخاطبةً، والاسم الخطاب، مثل قاتلتُه أُقاتله مقاتلةً، والاسم القتال.

والتّرسُّل من ترسَّلتُ أترسَّلُ ترسُّلاً وأنا مُترسِّل، كما يقال توقّفت أتوقّف توقّفا وأنا مُتوقّف. ولا يقال ذلك إلا لمن يكون فعله فى الرسائل قد تكرر، كما لا يقال تكسَّر إلا لمن تردّد عليه الفعل فى الكسر. ويقال لمن فعل ذلك مرّةً واحدة أرسل يُرسل إرسالا وهو مُرسِل، والاسم الرسالة، أو رَاسل يُراسل مراسلةً فهو مُراسل، وذلك اذا كان هو ومن يُراسله قد اشتركا فى المراسلة. وأصل الاشتقاق فى ذلك أنه كلامٌ يُراسَل به مَنْ بَعُد أو غاب، فاشتق له اسم الترسُّل، والرسالة من ذلك. والخُطبة والخطاب اشتُقّا من الخَطب والمُخاطبة، لأنهما مسموعان.

فمن أوصاف الخطابة: أن تُفْتَتح الخُطْبةُ بالتحميد والتمجيد، وتُوَشَّح بالقرآن وبالسائر من الأمثال؛ فان ذلك مما يَزين الخطبَ عند مستمعيها وتعظُم به الفائدةُ فيها. ولذلك كانوا يُسَمُّون كلَّ خطبة لا يُذكر الله فى أولها البَتْراء، وكلَّ خطبةٍ لا تُوَشَّح بالقرآن والأمثال الشوهاءَ. ولا يُتَمَثَّل فى الخُطب الطوال التى يُقام بها فى المحافل بشىء من الشعر. فان أحبّ أن يَستعمل ذلك فى الخطب القِصار والمواعظ والرسائل، فليفعل، إلا أن تكون الرسالة الى خليفة فان محله يرتفع عن التمثيل بالشعر فى كتاب اليه، ولا بأس بذلك فى غيرها من الرسائل. وأن يكون

الخطيبُ أو المترسِّل عارفًا بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين له ، فلا يستعمل الإيجاز فى موضع الإطالة فيُقَصِّر عن بلوغ الإرادة، وألّا يستعمل[1] الإطالة فى موضع الإيجاز فيتجاوز مقدارَ الحاجة، الى الإضجار والملالة، وألا يستعمل ألفاظ الخاصة فى مخاطبة العامة ولا كلام الملوك مع السُّوقة، بل يُعطى كلَّ قوم من القول بمقدارهم ويزنهم بوزنهم ؛ فقد قيل : « لكلّ مَقَام مقالٌ » . واذا رأى من القوم إقبالًا عليه وانصاتًا لقوله فأحبوا أن يزيدهم، زادهم على مقدار احتمالهم ونشاطهم . واذا تبين منهم إعراضًا عنه وتثاقُلًا عن استماع قوله خَفّف عنهم . فقد قيل : "مَنْ لم يَنْشَطْ لكلامك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك" . وليس يكون الخطيب موصوفًا بالبلاغة ولا منعوتًا بالبـلاغة والخطابة ، إلا بوضع هذه الأشياء مواضعها ، وأن يكون على الإيجاز إذا شرع فيه قادرا، وبالإطالة إذا احتاج إليها ماهرا . وقد وصف بعضهم البلاغة بمـا قلناه فقال وقد سئل عنهـا — : "هى الاكتفاء فى مقامات الإيجاز بالإشارة ، والاقتدار فى مواطن الإطالة على الغـزارة" . وقال الشاعر فى هذا المعنى :

يَرْمون بالخُطَبِ الطِّـوالِ وتارةً وَحْى المَلَاحِظِ خيفـةَ الرُّقَبـاءِ

وقال جعفر بن يحيى : « اذا كان الإكثار أبلغَ كان الإيجاز تقصيرا، وإذا كان الإيجاز كافيا كان الإكثار هَذَرا » ؛ فبَيَّنَ ما يُحْمَـد من الايجاز، وما يُحتاج إليـه من الإكثار . فأما المواضع التى ينبغى أن يُستعمل كلُّ واحد منها فيه فإن الإيجاز ينبغى

(١) يلاحظ أن « وألا يستعمل » معطوف على « فلا يستعمل » كما هو واضح من سياق الكلام لا على « وأن يكون الخطيب ... » حتى يصح ذكر « أن » المصدرية .

أن يُستعمل فى مخاطبة الخاصّة وذوى الأفهام الثاقبة الذين يجتزئون بيسير القول عن كثيره وبجُمَله عن تفسيره، وفى المواعظ والسنن والوصايا التى يُراد حفظُها ونقلها، (٣٨)
ولذلك لا ترى فى الحديث عن الرسول عليه السلام والأئمة شيئا يطول، وإنما يأتى على غاية الاقتصار والاختصار، وفى الجوامع التى تُعْرَض على الرؤساء فيقفون على معانيها ولا يُشــغلون بالاكثار فيها . وأما الإطالة : ففى مخاطبة العوامّ ومن ليس من ذوى الافهام ومن لا يكتفى من القول بيسيره، ولا ينفتق ذهنه إلا بتكريره وإيضاح تفسيره. ولهذا استعمل الله عزّ وجلّ فى مواضع من كتابه تكرير القصص وتصريف القول، ليُفْهِم من بعُد فهمُه ويُعْلِم من قَصُر علمُه، واستعمل فى موضع آخر الإيجاز والاختصار، لذوى العقول والأبصار . فما رُوى من الخُطب القصــيرة والرسائل الموجزة والألفــاظ المختصرة ما نحن ذاكروه أو بعضــه ليدلّ على سائره . فمن ذلك خطبــة للنبى صلى الله عليه وسلم وهى أن قال بعد حمد الله والثناء عليــه : " أيها الناس، كأنّ الموت فى الدنيا على غيرنا كُتب، وكأنّ الحقّ فيها على غيرنا وَجَب، وكأنّ الذين [نُشَيِّع من](١) الأموات [سَفْرٌ](١) عما قليل الينا راجعون، نُبوِّئهم أجداثَهم، ونأ كل تُرَاثَهم، كأننا مُخَلَّدون بعدهم . قـد نَسِينا كلَّ واعظة وأمِنّا كلَّ جائحة . طُوبَى لمن شَغَله عيبُه عن عيوب النـاس، وأنفق من مالٍ اكتسبه من غير معْصِيــة، ورحِم أهـلَ الذلّ، وخالَطَ أهل الفقْــه والحكمة . طُوبَى لمن أذلّ نفســه، وحَسُنَتْ خليقتُه، وصحّت سريرته، وعَزَل عن الناس شَرَّه، وأنفق الفضلَ من ماله، وأمسك الفضلَ من قوله، ووَسِعَته السُّنَّة، ولم يَعْدُها إلى البدعة" .

(١) التكملة عن صبح الأعشى . وموضع التكملة الأولى فى الأصل بياض .

خطبة أخرى له عليه السلام :

حَمِد الله وأثنى عليه ثم قال: "أيها الناس إن لكم مَعَالِمَ فانتهوُا إلى معالمكم، وإن لكم نهايةً فقِفُوا عند نهايتكم . إنّ المؤمنَ بين غايتين، بين أجلٍ قد مَضَى لا يدرى ما الله صانعٌ فيـه، وبين أجَلٍ قد بَقِى لا يدرى ما الله قاضٍ فيـه . فليأخُذِ امرؤٌ (٢٣٨) من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشبيبة قبل الكِبَر، ومن الحياة قبـل الموت . والذى نفس محمد بيده ما بعد الموتِ من مُسْتَعْتَب، ولا بعد الدنيا من دار، إلا الجنة أو النـار" .

خطبة قُسّ بن ساعدة التى رواها عنه عليه السلام

ذكر النبىّ صلّى الله عليه وسلم أنه رآه بعُكَاظ على جمل أحمر وهو يقول: "أيها الناس اجتمعوا ثم اسمعوا وعُوا، مَنْ عاش مات، ومن مات فات، وكل ماهو آتٍ آت . يا معشر إياد ! أين ثمودُ وعاد ! وأين الآباء والأجداد ! وأيـن المعروفُ الذى لم يُشْكَرْ ! وأين الظلمُ الذى لم يُنْكَر ! أقسم قُسٌّ قَسَمًا حَقًّا إن لله لَدِينًا هو أرضَى عنده من دينكم . ثم أنشد شعرا، فهل مَنْ يحفظه ؟ فقال بعضهم : أنا أحفظه، فقال : هاتِه، فأنشد :

فى الذّاهبـيـنَ الأوّلِيـ نَ من القرونِ لنا بصائرْ
لَمـّا رأيتُ مَـوَارِدًا للموتِ ليس لهـا مَصَادِرْ
ورأيتُ قـومِى نحوهـا يمضِى الأصاغرُ والأكابر
لا يَرجِعُ المـاضى ولا يبقَى مِن الباقين غابر
أيقنتُ أنّى لا محَـا لةَ حيث صار القومُ صائر

ومن كلام أمير المؤمنين رضى الله عنــه فى الحكمة وألفاظه القصار المنتخبة :
"المرء مخبوء تحت لسانه . قيمةُ كلِّ امرئ ما يُحْسِن . اِعرِف الحقَّ تَعرِفْ أهلَه .
العلم ضالّةُ المؤمن . أغْنَى الغِنَى العقل، وأفقرُ الفقرِ الحُمْق . الدنيا دار مَمَرّ، إلى دار
مَقَرّ، والنــاس فيها رجلان : رجل ابتاع نفسَه فأعتقها، ورجل باع نفسه فأوبقها .
إذا قَدَرتَ على عدوِّك فاجعلِ الصفحَ عنه شكرًا للقدرة عليه . الصبر مَطِيَّةٌ لاتكبو ،
(٣٩) وسيف لاينبو . عُمِرت البــلدانُ بحُبِّ الأوطان . كُفْرانُ النعمة لؤم ، وصحبة
الأحمق شؤم . اِتّباع الهوى يَصُدّ عن الهُدى . الحجر الغَصْبُ فى الدار رهنٌ بخرابها .
ما ظَفِر مَنْ ظفر الإثمُ به . الغالب بالشرّ مغلوب" .

ومن كلام غيره :

"من الظَّفَر تعجيلُ اليأس من الممتنع . من لم يعرف شرما يُولى لم يعرف خير
ما يُبــلى . الكريم للكريم محلّ . الموت فى قوة وعزٍّ خيرٌ من الحيــاة فى ذلٍّ وعجز .
لا زَوَالَ للنعمة مع الشكر، ولا بقاءَ لهــا مع الكفر . شفيعُ المذنب إقرارُه، وتوبتُه
اعتذارُه . عُجْبُ المرء بنفسه أحدُ حُسَّادِ عقله . اِمنَع الناسَ من عِرْضِك، بما لا يُنكرونه
من فعلك . مَنْ أمّل أحدًا هابه، ومن قَصَّر عن شيء عابَه . جهــلُ المرءِ بقَدره،
إهلاكٌ منه لنفسه . الصبرُ حيلةُ مَنْ لاحيلةَ له . حَسْبُك من شرٍّ سماعُه . أُسترعورة
أخيك، لمــا يعرفه فيك . مَنْ خَفَّ على عدوِّه، ثَقُل على صديقه . مَنْ أسرعَ الى
الناس بما يكرهون، رَمَوْه بما يعلمون وما لا يعلمون" . وهذا كثير يطول به الكتّاب،
وإنمــا ذكرنا بعضَه ليَدُلّ على سائره إن شاء الله .

ومن الرسائل القصيرة الآتيــة على المعانى الكثيرة، رسالة النبى صــلى الله عليه
وسلم الى مُسَيْلِمة لمــا كتب اليه :

"من مُسَيْلِمة رسول الله الى محمد رسول الله . أمّا بعد ، فإن الله عز وجل قسّم الأرض بيننا ولكنْ قُرَيْشٌ قومٌ غُدُرٌ" . فكتب اليه : "من محمد رسـول الله، الى مسيلمة الكذاب . أما بعـد ، فإن الأرضَ لله يُورثها مَنْ يشـاء من عباده والعاقبةُ للمتقين " .

ورسالة يزيد بن الوليد الى مروان بن محمد ، وقد بلغه عنه بعضُ التَّحَبُّس عن بيعته، فكتب إليه : " من عبد الله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد ، الى مروان بن محمد . أما بعد، فانى أراك تُقَدِّم رِجْلًا وتُؤَخِّر أُخرى . فاذا أتاك كتابى هذا، فاعتمِدْ على أيَّتِهما شئتَ ، والسلام " .

فصـلٌ للحسن بن وَهْب : " فأسألُ الله أن يُبَلِّغنى املى فيـك ، فإنها دعوة على قصرها طويلة " . (٣٩)

ولسليمان بن وَهْب : "و إنّ الدولَ اذا أقبلتْ كَثُرَتِ العُدَّة وان أقلَّت العَدَد ، واذا أدبرتْ كَثُرتِ العَدَدَ وأقلّتِ العُدَّة " .

ولأحمـد بن سليمان : " والنعم ثلاث : مُقيمةٌ ، ومُتَوَقَّعـةٌ ، وغيرُ محتَسَبة ؛ فحَرَس الله لك مُقِيمَها ، وبَلّغك مُتَوَقَّعَها ، وآتاك ما لم تحتسب منها" . وله أيضا : " واعلم أنّ الحقّ لمن أصابه ، لا لمن أخطأه وقد أراده" .

ولمحمد بن عبد الملك : " ولو لم يكن من فضل الشكر إلا أنه لا يُرَى إلا بين نعمةٍ مقصورةٍ عليه أو زيادة منتظرة به ... ... " .

ولأبى الربيع الى يحيى بن خالد فى اختيار العمال : "وليس لك أن تقول لربِّك : لم نجـد، وأنت لم تجتهد " . ولابن مُكْرَم : " وأسألك عفو إمكانك فى حاجتى ،

وأضمَنُ لك جُهدى فى شُكرك " . وفصل فى تعزية : "وخيرُ حواشى نِعَمك ما نَفِد ووَقاك، أو بقى فسَلَّاك" . وفصل آخر : "والناس متقاربون حتى يحدُث لأحدهم غِنًى مُوسِعٌ، أو فقرٌ مُدْقِعٌ؛ أو سُكْرُ سلطان، أو نبوةُ زمان؛ أو خوفٌ يتّصل به خَوَر، أو أمنٌ يدعو الى بَطَر[1] " .

آخر فى فصــل من كتاب : "ومن نكد الزمان أنّى ما عاشرتُ أحدًا إلا أنزلتنى عِشْرتُه بين صَبْرٍ على أذى أو فراق على قِلًى " . آخر : " والاعتذارُ منك تَفَضُّل ، ومِنّا تَنَصُّل" .

ومن مُوجَز التوقيعات : وَقّع أبو صالح بن يزداد الى رجل أذنب : "قد تجاوزتُ عنك، فإن عُدتَ أعدتُ اليــك ما صرفتُه عنك " . والى آخر خافه : "ليس عليك بأس ، ما لم يكن منك بأس " . والى آخر أدلّ بكفاية : " أدللتَ فأمللتَ ، فاستصغر ما فعلتَ تَنَلْ ما أمّلتَ " . ووَقّع المأمون الى عامل له شُكِيَ : " قد كَثُر شاكوك، فإمّا عدلتَ، و إلّا اعتزلت" . ووَقّــع فى أمر الجُنــد : " لا يُعْطَوْا على الشَّغَب، ولا يُحْوَجُوا الى الطلب" . ووَقّع طاهر بن الحسين : "والله لئن هَممتُ لأفعلن، ولئن فعلتُ لأُبْرِزَنّ، ولئن أبرمتُ لأُحكمَنّ" . ووَقّع يحيى بن خالد فى نَكْبَته إلى رجل سأله عن حاله : "أحسنُ الناس حالًا فى النعمةِ مَنِ ارتبط مُقِيمَها بالشكر، وآسترجع ماضِيَها بالصبر" . ووَقّع محمــد بن خالد الى عامل له : "أَجْرِ أمورَك على ما يَكْسِبُك الثناء، ويَكْسِبنا الدعاءَ، وآعلم أنها أيّامٌ تنقضى، وأعمــارٌ تنتهى ؛ فإمّا ذكرٌ جميل، أو خِزىٌ طويل" .

وإن رُمْنا أن نأتى بكل ما سمعنا فى هذا الباب من مختصر الدعاء والوصايا وقصير التوقيعات والخطب، طال علينا وشَغَلَنا عما إليه أجرينا . وإنمـا ذكرنا مثالًا

(١) فى الأصل : « الى نطر » .

يحتذى عليه اللبيب، ويستنّ به الأديب؛ فأما الخطب الطوال، والرسائل الكبار، فهى مدوّنة موجودة فى كتب الناس .

وممن برع فى المعنيين من الإيجاز والإطالة، فسلم فى الإيجاز من التقصير، وفى الإطالة من الإسهاب والتكثير؛ وتقدم النـاس جميعا فى ذلك كتقدُّمه فى سائر فضائله، أمير المؤمنين عليه السلام، وله من الخطب الطوال المشهورة : الزهراء، والغـرّاء، والبيضاء، وغيرهنّ ممـا قد حُمِل عنه ونُقِل إلينا من قوله .

وإنمـا تحسُن الإطالة وبسطُ الكلام كما قلنا فى تفسير الجمل، وتكرير الوعظ، وإفهام العامّة . ويليق ذلك بالأئمة والرؤساء ومن يُقتـدى به ويؤخذ عنـه؛ فأما العامّة والجمهور فلا يليق ذلك بهم، ولا ينبـغى أن يتركوا يستعملونه، فإنهـا لقاح التباين، وسبيل الاختلاف، وسبب التشتت . وقد رُوى أن عمّاراً رحمـه الله تكلم يوما فأوجز، فقيل له : "لو زدتنا"! فقال: "أَمَرَنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باختصار الخُطَب" . ولهذا المعنى قال شاعر الخوارج :

كُنّا أُناسًا على دينٍ ففرّقنا ... قَذْعُ الكلامِ وخَلْطُ الجِدِّ باللِّعِبِ
ما كان أغنَى رجالاً ضلّ سعيُهُمُ ... عن الجدال وأغناهم عن الخُطَبِ

وممن آستعمل فى قوله وكتبه الإيجازَ والاختصار من القدماء، ليُهَوِّن بذلك حِفْظَ كُتبه على من يُريد حفظَها ويُقَـرِّب على ناقل كتبه وأقواله نقلَهـا، أرسطاطاليس واقليدس، فإنهما لم يأتيا فى شىء من كلامهما بمـا يتهيأ لأحد أن يختصره، أو يأتى بمعناهمـا بأقلّ من لفظهما . وممن آستعمل الشرح والإطالة منهـم ليُفْهِم المتعلِّم،

ويُفَصِّل المعانىَ للمُتَفهِّم، جَالَيْنُوس و[(١)] يوحنا النحوى . وكُلٌّ قد قَصَد مَقصــدًا لم يُرد به إلا النفع والخــير .

ومن الأوصاف التى إذا كانت فى الخطيب سُمِّى سديدًا، وكان من العيب معها بعيــدا ، أن يكون فى جميــع ألفاظه ومعانيه جاريًا على سجيّته غير مُستكرهٍ لطبيعته ولا متكلِّف ما ليس فى وسعه؛ فإنّ التكلّف إذا ظهر فى الكلام هَجّنــه وقَبّح موقعَه. وحسبُك من ذمّ التكلف أنّ الله عز وجل أمر رســوله صلى الله عليــه وسلم بالتبرؤ منه، فقال : ﴿قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ . وألاّ يظن أن البلاغة إنمــا هى الإغراب فى اللفظ والتعمّق فى المعنى ، فإن أصــلَ الفصيح من الكلام ما أفصــح عن المعنى، والبليغ ما بَلَغ المراد؛ ومن ذلك اشتقا . فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيــه ولم يُحْوِج السامعَ إلى تفسيرٍ له، بعد ألّا يكون كلاماً ساقطا أو لألفاظ العامّة مشبها . ولذلك قال بعضهم فى وصف البلاغة : "هى أن يتساوى فيها اللفظ والمعنى ، فلا يكون اللفظ أسبق الى القلب من المعنى ولا المعنى أسبق الى القلب من اللفظ". وليس يُنْكَرَ مع ذلك أن يُكلِّم أهلُ البادية بما فى سجيتها علمُه ، ولا ذوو الأدب بمــا فى مقدار أدبهم فهمُه؛ وإنمــا يُنْكَر أن تُكَلَّمَ الحاضرةُ والمولدون من الغريب بمــا لا يعرفون وبما هم الى تفسيره محتاجون، وأن تُكَلَّم العامّةُ السخفاءُ بمــا تُكَلَّمُ به الخاصّةُ الأدباء . وإنما مَثَلُ من كَلّم انساناً بما لا يفهمه ٤١ وبمــا يحتاج إلى تفسيرله كَمَثَل مَنْ كلّم عربيًّا بالفارســية؛ لأن الكلام إنمــا وُضع يعرف به السامع مرادَ القائل، فاذا كلّمه بمــا لا يعرفه فسواء عليه أكانــ ذلك بالعربيــة أم بغيرها . فمما جرى فى هذا البــاب مجراه المعهود ، وسُلِك به ســبيلُه

(١) فى الأصل « أو » بدل واو العطف .

المقصود، وأُتى به طريقُه المحمود، قول طَخْفةَ بن زُهَير النَّهدىّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى كلام له طويل أغرب فيه : ”ولنا نَعَمٌ هَمَلٌ أغفال، ما تَبِضُّ ببِلَال، ووَقِيرٌ قليـلُ الرِّسْل كثيرُ الرَّسَـل، أصابتهـا سـنةٌ حمراءُ مُؤْزِلةٌ ليس لهـا عَلَل ولا نَهل“؛ فقال النبى صلى الله عليه وسلم: ”اللهم بارِكْ له فى مَحْضها ومَخْضها ومَذْقها ؛ واحبس راعِيَها فى الدَّثْرِ، بيانع الثَّمر، وافْجُـرْ له الثَّمَد، وبارك له فى المـال والولد“ فى كلام له طويل . وكقول الآخر له فى بعض سؤاله إيّاه: ”أيُدَالِك الرجل امرأته يارسول الله؟“ قال : ”نعم، إذا كان مُفْرَحًا“ . فهذا كلام من السائل والمسئول والقائل والمجيب، حسن مأثور، لأنه مفهوم بين من يخاطب به . وانما يُستنكر من ذلك الموضوع غيرَ موضعه والمخاطَبُ به غير أهـله ؛ كقول أبى علقمة النحوىّ وقد عثر فسقَط فاجتمعت عليـه العامّة ، فقال : ”ما بالُكم تتكأكئون علىّ كأنمـا تتكأكئون على ذى جِنَّة، افرنقعوا عنّى“؛ وكقول آخر من أهل زماننا : ”كنت فى عقابيل من علّتى فتلفّعتُ بالعَفَشَلِيل“،فهذا وشبهه منكر قبيح لاينبغى أن يستعمله ذو عقل صحيح . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم : ”إيّاكم والتَّشادُق“ . وقال : ”أبغضُكم إلىّ الثرثارون المتفيهقون“ . وقال : ”من بدا جفا“ .

ومن أوصاف البلاغة أيضا السجع فى موضعه، وعند سماحة القريحة به، وأن (٢٤١)
يكون فى بعض الكلام لا فى جميعه . فإن السجع فى الكلام كمثل القافية فى الشعر، وإن كانت القافية غيرَ مستغنًى عنهـا والسجع مستغنًى عنه ؛ فأما أن يلزمه الإنسان فى جميع قوله ورسائله وخُطَبه ومناقلاته فذلك جهل من فاعله ، وعِىّ من قائله . وقد رُويتْ الكراهيةُ فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فروى أنّ رجلًا سأله فقال : ”يا رسول الله أرأيت مَنْ لا شَرِب ولا أكل، ولا صاح فاستهلّ، أليس

مثل ذلك يُطَلّ؟ "؛ قال فقال : "أسجعٌ كسجع الجاهلية[1] !؟" وانما أنكر صلى الله عليه وسلم ذلك، لأنه أتى بكلامه مسجوعا كله، وتكلّف فيه السجع تكلّف الكُهّان. وأما إذا أتى به فى بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافى مختلفة متكلفة، ولا مُتَمَحّلَةً مُستكرَهةً، وكان ذلك على سجيّة الإنسان وطبعه، فهو غيرُ منكر ولا مكروه؛ بل قد أتى فى الحديث: "ويقول العبد مالى مالى، وما له من ماله إلا ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو أعطى فأمضى". ومما تكلّم به بعض أهل هذا العصر فأتى بالسجع فيه محمودا، ومن الاستكراه بعيدا، قوله : «والحمد لله الذى ذَخر المِنَّةَ لك، وأخّرها حتى كانت منك، فلم يَسبِقك أحدٌ الى الإحسان إلىّ، ولم يحاضك أحدٌ فى الإنعام علىّ؛ ولم تتقسم الأيادى شكرى فهو لك عتيد، ولم تُخلق المِنَنُ وجهى فهو لك مصونٌ جديد؛ ولم يزل ذِمامى مضاعًا حتى رعيته، وحقّى مبخوسًا حتى قضيته؛ ورفعتَ من ناظرى بعد انخفاضه، وبسطتَ من أملى بعد انقباضه؛ فليس أعتدّ يدًا إلّا لك، ولا مِنّة إلا منك، ولا أُوَجِّه رغبتى إلا اليك، ولا أتّكل فى أمرى بعد الله إلا عليك؛ فصانك الله عن شكر من سواه، كما صنتنى عن شكر من سواك» . ومما يُباين هذا مما وُضع غيرَ موضعه قولُ صديق لنا فى فصل من رقعةٍ له : «ورزقنى عدلَك، وصرَف عنى خَذْلَك» . وقوله أيضا : «ولقد جَلّت عندى بابن فلانٍ المصيبة، وعَظُمتِ الشّصيبة» . وقول آخر فى صدر رُقعة : «أطال الله بقاءك لى خصيصا، ولأوِدّائك فيصوصا» . ولقد شهدتُ مرّة ابن التُسْتَرِىّ[2] وكان يتقعّر فى منطقه، ويطلب السجع فى كتبه، ويستعمل الغريبَ فى ألفاظه، وقد لقى امرأة عجوزا (٤٣)

(١) كذا فى البيان والتبيين . وفى الأصل : «كسجع فى الجاهلية» بزيادة كلمة «فى» .

(٢) فى الأصل : «البسترى» بالباء .

فقال لها : «خَلِّ عن سَنَنِ الطريق ياقَحْمة» ؛ فظنّت أنه قال لها : "ياقحبة" فتعلقّت به وصاحت : «يامعشر المسلمين، نصرانىّ يقول لمسلمة ياقحبة! »، فأخذته الأيدى والنعال حتى كاد أن يَتْلَف . ولوكان لزوم السجع فى القول والاغراب فيه وفى اللفظ هما البلاغة لكان الله عز وجل أولى باستعمالها فى كلامه الذى هو أفضل الكلام، ولكان النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة المهديّون قد استعملوهما ولزموا سبيلَهما وسلكوا طريقهما؛ فأما ولسنا واجدين فيما فى أيدينا من كلامهم استعمال السجع والغريب الا فى المواضع اليسيرة، فهم أولى بأن يُقتَدَى بهم ويحتَذَى بمناهجهم ممن قد نبت فى هذا الوقت من هؤلاء الذين ليس معهم من البلاغة إلا ادّعاؤها، ولا من الخطابة إلا التحلِّى باسمها .

ومما يزيد فى حسن الخطابة وجلالة موقعها جَهَارةُ[1] الصوت ، فإنه من أجل أوصاف الخطباء . ولذلك قال الشاعر :

جَهِيرُ الكلامِ جهيرُ العُطا س شديدُ النِّياطِ جهيرُ النَّغَمْ

وقال آخر :

إن صاح يومًا حَسِبتَ الصخرَ منحدرًا والريحَ عاصفةً والموجَ يلتطمُ

وذم آخر بعضَ الخطباء برقة الصوت وضآلته فقال :

ومن عجبِ الأيّامِ أن قمتَ خاطبًا وأنت ضئيلُ الصوتِ منتفخُ السَّحْرِ

وليس يلتفت فى الخطابة الى حلاوة النَّغْمة اذا كان الصوت جهيرا، لأن حلاوة النغمة إنما تُراد فى التلحين والإنشاد دون غيرهما . وليس ينبغى للخطيب أن يَحْصَرَ عند رَمْى الناس بأبصارهم اليه ، ولا يعبأ بالكلام عند إقبالهم عليه . فقد

(١) فى الأصل : «أحد» .

(٤٢)

رُوى أنّ عثمان رضى الله عنه لمّـا بويع له، صَعِد المنبرَ فحَصِر وأُرْتِجَ عليه، فقال : «أيها الناس إنكم الى إمامٍ عادلٍ أحوجُ منكم الى إمامٍ قائل . وإن أبا بكر وعمر كانا يُعِدّانِ لهذا المَقام مقالًا، وستأتيكم الخطبةُ على وجهها إن شاء الله» . وأُرْتِجَ على آخر وقد رَقِي المنبرَ فنزل وأنشأ يقول :

فإلّا أكن فيــكم خطيبًا فإننى ... بسيفى إذا جَدّ الوَغَى لخطيبُ

فكان يقال : لو قاله وهو على المنبر كان من أخطب الناس . وقد استعاذ الشاعر من الحَصَر والعِىّ فقال :

أعِذنى رَبِّ من حَصَرٍ وعِىٍّ ... ومن نَفْسٍ أُعالجهـا عِلاجا

وينبغى له أن يَتَّقِى خيانةَ البديهة فى أوقات الارتجال، ولا يغتره انقياد القــول له فى بعض الأحوال، فيركب ذلك فى سائر الأوقات وعلى جميع الحالات . فإن وَثِق بانقياد القــول له ومسامحته إياه، فأتى بالبديهة بما يأتى به غيره بعد الروية، فذلك الخطيب الذى لا يُعادله خطيب، والأديب الذى لا يُوازيه أديب؛ وبذلك وصف الشاعر بعضهم فقال :

قَهَرَ الأمــورَ بديهةٌ كرَوِيَّةٍ ... من غيره وقريحةٌ كتَجَارِبِ

وأن يُقِلّ التَّنَحْنُح، والسُّعال، والعبثَ باللِّحية؛ فإن ذلك عندهم من دلائل العِىّ . وفيه يقول الشاعر :

ومن الكبائر مِقْوَلٌ مُتَتَعْتِعٌ ... جَمُّ التنحنح مُتْعَبٌ مبهورُ

ومما يدلّ أيضا عندهم على الحَصَر وتَصَعُّب القول وشدّته على القائم به، العَرَق؛ قال الشاعر :

لله دَرّ عامرٍ إذا نَطَــقْ في حَفْلِ أملاكٍ وفى تلك الحَلَقْ
ليس كقـــوم يُعرَفون بالسرق من كلِّ نَضّاح الذّفَارِى بالعَـرَق

ويُرْوَى أن يزيد بن عُمَر بن هُبَيْرة تكلّم بحضرة هشام فأحسن ؛ فقال هشام : « ما مات من خَلّف هــذا » ؛ فقال الأبرش الكلبى : « ليس هناك ، أمَا ترى جبينَه يَرْشَح لِضيق صَدْره ! » ؛ فقال له يزيد : « ما لذلك رَشَح ! ولكن لقعودك (٤٣) فى هذا الموضع » . وكانوا يَتعاطَون سعةَ الأشداق وتبيين مخارج الحروف ، ويمتدحون بذلك وبطول اللسان ويَعُدّونهما من آلات الخطابة ؛ قال الشاعر :

تشادقَ حتى مال بالقول شِدْقُه وكلُّ خطيبٍ لا أبا لَكَ أشدقُ

ورُوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لحسان : "ما بَقِىَ من لسانك"؟ فأخرجه حتى ضرب بطَرْفه أرنبتَه ، ثم قال : « والله ما يَسُرُّنى به مِقْوَلٌ من مَعَـدّ . والله لو وضعتُه على صخر لَفَلَقه أو على شَعَرٍ لحَلَقه » .

وينبغى للخطيب ألّا يستعمل فى الأمر الكبير الكلامَ الفطير الذى لم يُخَمِّرْه التّدَبُّر والتفكير ؛ فيكون كما قال الشاعر :

وذى خَطَلٍ فى القول يحسبُ أنّه مصيبٌ وما يَعْرِضْ له فهو قائلُهْ

بل يكون كما قال الآخر :

وَقُوفٌ لدى الأمر الذى لم يَبِنْ له ويمضى إذا ما شَكّ مَنْ كان ماضيا

وأن يكون لسانُه سالمًا من العيوب التى تَشِين الألفاظَ ، فلا يكون ألثغ ، ولا فأفاء ، ولا ذا رُتّةٍ ، ولا تَمْتاما ، ولا ذا حُبْسة ، ولا ذا لَفَف ؛ فإن ذلك أجمع

ممـا يَذهب ببهاء الكلام، ويُهَجِّن البلاغة، وينَقص حلاوة النطق . وقد ذُكر أنّ واصل ابن عَطَاء كان قبيحَ اللّثغة على الراء، وكان إلى المناقلات وارتجال الخطب لأهل نِحلته ومستحسنىِ دَعوته محتاجا، فراض لسانَه حتى أخرج الراء من منطقه؛ وخطب خطبة طويلة تدخل فى عدّة أوراق لم يلفظ فيها بالراء؛ فكان ممـا يُعَدّ من فضائله وعجيب ما اجتمع فيه. ويُرْوى أن زيد بن علىّ رحمه الله خطب بعد خطبةٍ خطبها الجُمَحىّ فأحسنها وأجادها ، إلّا أنّ الجمحى كان بأسنانه فَلَجٌ شديد، فكانَ يُصَفِّر فى كلامه؛ فلمـا تساوى كلامُهما فى الوزن وحسن النظم وإصابة المعنى وسـلم زيد ابن على رحمه الله من الصفير الذى كان فى كلام الجمحى، فُضِّل عليه؛ فقال عبد الله ابن معاوية بن جعفر يصف خطبة زيد :

قَلّتْ قوادحُهـا وتَمَّ عديدُها فـله بذاك مَزِيّةٌ لاتُنْكَرُ 

فهـذه جُمل ما يُحتاج إليه فى الخطابة إذ كانت مسـموعة . فأمّا الرسائل فهى مستغنيةٌ عن جَهارة الصوت وسـلامة اللسان من العيوب، لأنها بالخط، فتحتاج إلى أن تُشاهد، ويُساعد حسـنَها حسنُ الخط؛ فإن ذلك يزيد فى بهائها ويُقَرِّبهـا من قلب قارئها. والأصل فى الخط أن تكون حروفه بَيِّنة قائمة، ومن الإشكال بعيدة سالمة . ثم إن كان مع صحّتــه وبيانه حلوًا حسنا كان ذلك أزيد فى وصفه . وألّا يُسْتعمل به التخفيفُ الذى يُعَمِّيه إلّا مع من جرتْ عادته بقراءة مثل ذلك واستعماله، كنحو ما جرت عادة الكتّاب فى تعليق الميم، وإقامة الكاف وتصيير شَكْلة[(١)] عليهـا تفرُق بينها وبين اللام، ومد السين وتصـيير شَكْلة عليها، أو تنقيط ثلاث نقط من تحتها . فإن اسـتعمال ذلك مع من جرت عادته باسـتعماله كاستعمال الغـريب مع من

(١) فى الأصل : « وتصيير كل شكلة » بزيادة كلمة « كل » .

يفهمه ؛ واستعمال إقامة الحروف على حقائقها وأصول أشكالها كاستعمال المعهود من الكلام المصطلح عليه مع سائر الناس . وألّا يُمُدّ الحروف التى لم تجرِ العادة بمدها ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « المَدّة فى الخط فى غير موضعها لحن فى الخط » . وأن يتفقد قلمَه بقَطّه وتسويته ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « القلم الردىء كالولد العاقّ » . ومما يزيد الخطّ حسنا ، ويُمَكّن له فى القلوب موضعا ، شِدّةُ سواد المِداد وجودةُ إلاقةِ الدواة ، فإنه يَجرى من الخطّ مجرى القطن من الثوب ؛ فمتى كان القطن ردئَ الجوهر ، لم ينفع النسّاجَ حِذقُه ؛ ووضع من الثوب سوءُ جوهره ، وإن أحكم الصانع صنعتَه .

باب فى اختيار الرسول

والذى يحتاج إليه المُرْسِل فى الرسول ، حتى يكون عند ذوى العقول لبيبا ، ومن (٤٤)
الصواب قريبا ، أن يختاره حتى يكون أفضل مَنْ بحضرته فى عَقْله ، وأدبه ، وضَبْطه ، وعارِضته ، ودِينه ، ومُرُوءته . فقد كان يقال : « ثلاثة تدلّ على أهلها : الهديّة على المُهدى ، والرسولُ على المرسِل ، والكتابُ على الكاتب » . وكان يقال : « رسول المرء مكانُ رأيه ، وكتابه مكان عقله » . ولذلك جعل الله عز وجل رسلَه أفضلَ خَلْقه ، وأخبر أنهم اصطفاهم على العالمين وقال : ﴿ اَللّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ . وإنما وجب أن يختار العاقلُ رسولَه لأنه قد أقامه فيما يؤدّيه عنه مُقامَه ؛ فعليه أن يجعله أفضلَ مَنْ بحَضْرته ؛ وعلى الرسول أن يؤدّى ما حُمِّل ، كما قال الله عز وجل : ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ ﴾ . وكما قال : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ

المُبِـينِ ﴾، وإنمـا وجب عليه البلاغ لأنّ الرسالّة أمانة، فعليه أن يؤدّيها، لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ . وليس للرسول أن يزيد فى الرسالة ولا أن ينتقص منهـا، لأن ذلك خيـانة للأمانة، إلا أن يكون المرسِل قد فوّض إليه أن يتكلّم عنه بما رأى . وقد قال الشاعر :

فإن كنتَ فى حاجةٍ مُرْسِلًا فأرسِـلْ حكيمًا ولا تُوصِـه

وإنمـا أمر بذلك لأنّ الحكيم إذا وَصّـيته لم يتجاوز وصّيتَك وإن كان الرأى عنـده خلافَها ؛ فربمـا ضرّك بترك الأصوب عنده واتّباع أمرك ، ولا لوم عليه فى ذلك . واذا فوّضت اليه عَمِل بحكمته ورأيه . وقد رُوى فى هذا المعنى أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجّه علياً عليــه السلام فى بعض أُموره؛ فقال له : « أكون يارسولالله فى الأمر إذا وَجّهتنى كالسِّكّة المُحْماة إذا وُضِعتللمِيسَمِ ، أو يَرَىالشاهدُ ما لا يرى الغائب ؟ » ؛ ففوّض اليه لمـا رأى منه خيرا ووثِق برأيه؛ وقال لغيره من سائرالناس: "نَضَّر الله آمرأً سَمِـع مقالتىفوَعَاها وأدّاها"، ولم يفوّضاليهم لقلّة ثقته (٤٤م)
بهم . فعلى العاقل أن يستشعر هــذا المعنى فى رُسُله . فإذا أرسل مَنْ يثِق بأمانتــه وعقله، فوّض اليه أن يقول عنه ما يراه أولى بالصواب عنده ؛ وإذا لم يكن بهذه المنزلة إلا أنه أفضل مَنْ يقدِر عليه للوقت وَصّاه ألا يتجاوزَ قولَه . وعليه أن يتخيّر من الرسل من لا تكون فيــه العيوب التى نذكرها أو بعضُها ، وهى : الحدّة، فإن صاحبها ربما فقد عقلَه ، وليس من الحزم أن يُقيم الإنسان مقامه من يفقد عقلَه . والحسد ، فإنّ صاحبه عدوّ نعم الله عز وجل ولا يحبّ أن يرى لك ولا لغيرك حالًا مستقيمة ؛ ومتى رأى شيئا من ذلك حمله حســدُه على أن يُفسده . والغفلة، فإن صاحبها لا يضبِط ما يحمله عنك ولا يعود به إليك . والعجلة ، فإن صاحبها لايضع

الأشياء على مواضعها ويسبق بهـا أوقاتَ فُرصتها . وقد قيل : « رُبَّ عَجَلةٍ تَهَبُ رَيْثًا » . وقال الشاعر :

قد يُدرك المتأنّى بعضَ حاجتِه وقد يكون مع المُستعجِلِ الزَّلَلُ

والنميمة ، فإنهـا تُفسد الإخاء ، وتُكدِّر الصـفاء ، ولا يتم معهـا أمر ، ولا تنجح لمستعملها طَلِبة ؛ لأنّ النبي صلى الله عليـه وسلم قال: " استعينوا على نُجْح حوائجكم بالكتمان" ؛ فمن خالف ذلك كان بعدم التوفيق جديرا ، وبالحِرْمان حقيقا . والكذب ، فإنه مجانبٌ للإيمـان ، وليس لمكذوب رأى ، وإذا اعتمد الإنسان فى أمره على من يكذِبه ، كان فى ذلك شينُه وَعَطبُه . والضجر ، فليس للضجور صبر على حفظ الأسرار فى رسالة ولا تأدية أمانة . والعُجْب ، فإن صاحبه منه فى غرور ، وربما حمله على أن يخالفك فيما يَضُرّبك فيـه . والهَذَر ، فإن مَنْ كَثُر كلامُه كثر سَقَطُه ، ومن أسقط لم يحفظ سرّ صاحبه وأبداه ، وإن لم يكن ذلك مغزاه .

فإذا سلم الرسول من هـذه العيوب ، وكان مع ذلك أديبـا أو مقاربا لوصف الأديب ، بَلّغ للرسِل بإذن الله مرادَه ، وأمِنَ ضرَّه وفسادَه . فهذه عُمـدة ما يُحْتاج اليه فى اختيار الرسول . وإن اتّفق للرسل مع ذلك أن يكون الرسولُ مقبولَ الصورة ، حسنَ الاسم ، كان ذلك زائدا فى توفيق الله عز وجل . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل الوافد عن اسمه ، فإن كان حسنًا تفاءل به وأعجبه ، وإذا كان مكروها غيّره . (٤٥)

وعلى الذى تُؤَدى اليـه الرسالةُ أن يسمعَها ، ولا يلوم الرسولَ إن أغلظ له فيها ، فليس على رسول لوم . فإن أحبّ أن يقابله بمثـل رسالته فعـل . فقد أباحه الله

ذلك بقوله : ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ ؛ فان أمسك وعفا ، فالعفو أقربُ للتقوى ، وأولى بالرأى عند ذوى الحجا .

باب فيه الجدل والمجادلة

وأمّا الجَدَل والمجادلة فهما قول يُقصــد به إقامةُ الحجة فيما اختلف فيــه اعتقادُ المتجادلين . ويستعمل فى المذاهب ، والديانات ، وفى الحقوق ، والخصومات ، والتّنَصُّل فى الاعتذارات ، ويدخل فى الشعر وفى النثر .

وهو ينقسم قسمين : أحدهمــا محمود ، والآخر مذموم . فأمّا المحمود فهو الذى يُقصــد به الحقُّ ويُستعمل به الصدقُ . وأما المذموم فمــا أُريد به الممــاراةُ والغلبــةُ ، وطُلِب به الرياءُ والسُّمْعة . وقد جاء فى القرآن مدح ما ذكرنا أنه محمود ، وذم ما ذكرنا أنه مذموم ، وتَوَاتَرَ فيــه قولُ الحكماء وألفاظُ الشعراء ؛ فقــال الله عز وجل : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ . وقال : ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ . وقال فى إبراهيم : ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ . وقال : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ . وبذلك تَعَبَّد أنبياءه وصالحى عباده ، فقال عز وجل : ﴿ٱدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ . وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء (١٤٥) على تعظيم مَنْ أفصح عن حُجّتــه وبيّن عن حقّه ، واستنقاص مَنْ عجز عن إيضاح حقه وقَصّر عن القيــام بحُجّته . ووصف الله عز وجل قريشًا بالبــلاغة فى الحجة ، واللَّدَد فى الخصومة ، فقال : ﴿لِتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ . وقال : ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ

سلقوكم بألسنة حداد أشحة على الخير ﴾ . وقال : ﴿ ومن النـاس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ﴾ . وقال : ﴿ وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم ﴾ . وذم من لا يقيم حجته ، ولا يبين عن حقه فى خصومتـه ، وشبههم بالولدان والنسوان ، فقال : ﴿ أو من ينشأ في الحليـة وهو في الخصام غير مبين ﴾ . وقال الشاعر :

وإن آمرأً يعيـا بتبيين حقـه إذا آعتركت عند الخصام القرائح

لآبائه إن كان فى بيت قومه وللحسب المأثور عنهـم لفـاضح

وأما ما جاء فى ذم التعنت والمراء وطلب السمعة والرياء وقصد الباطل وركوب الهوى ، فقول الله عز وجل : ﴿ هاأنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا ﴾ . وقوله : ﴿ والذين يحاجون في الله من بعد ما آستجيب له حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد ﴾ . ووصف رسول الله صلى الله عليه وسلم صديقا كان له فى الجاهلية ، فقال : "كان لايشارى ولا يمارى" . وقال : "من تسمع سمع الله به" . وقال بعضهم : «المراء يفسد الإخاء» . وأنشد :

فدع المراء إذا نطقت فإنه يغرى بك الأعداء والحسادا

وقال : «دع المراء لقلة خيره» . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه لآبن الكواء : « سل تفقها ولا تسأل تعنتا » .

وحق الجدل أن تبنى مقدماته ممـا يوافق الخصم عليـه ، وإن لم يكن فى نهاية ٤٦
الظهور للعقل . وليس هذا سبيل البحث ، لأن حق الباحث أن يبنى مقدماته ممـا

هو أظهر الأشياء فى نفسه وأبينها لعقله ؛ لأنه يطلب البرهان، و يقصد لغاية التبيين والبيان، وألّا يلتفت إلى إقرار مخالفيه فيه. فأمّا المجادل، فلما كان قصده أنه إنّما هو إلزام خَصْمه الحُجّة، كان أوكد الأشياء فى ذلك أن يُلزمه إياها من قوله ؛ وذلك مثل قول الله عز وجل لليهود لمـا أراد إلزامهم الحجة فيما حرّموه على أنفسهم بغير أمر ربهم : ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَاءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَاءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّـوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْـدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ، فجادلهم بكتابهـم الذى يقرّون به و بفرض ما فيه ووجوبه عليهم ، وأعلمهم أنهم إذا حرّموا على أنفسهم ما لم يُحرِّمه الله فى كتابهم الذى هـذه سبيله فى وجوب التسليم له فقد ظلموا واعتدوا ، وهـذا لازم لهم .

وقد قلنا : إن الجدل إنما يقع فى العلّة من بين سائر الأشياء المسئول عنها، وليس يجب على المسئول الجواب إلا بعد أن يأذن فى السؤال ، فإن لم يأذن فله ذلك وليس ينسب إلى انقطاع ولا محاجزة . فإن أذن فقد لزمه الجواب، و إن قصّر عنه نُسب إلى العجز .

وطلبُ العلة يكون على وجهين : إما أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها ؛ و إمّا أن تطلبهـا وأنت تعلمها ليُقرّ لك بهـا ، وليس لك أن تُجادل أحدا فى حق يدّعيه إلا بعد مسئلته عن العلة فيما ادّعاه فيـه ؛ فإن كان علمك بعلته قد تقـدّم فى شهرة مذهبه، فالأحوطُ أن تقرّره بمـا بَنى عليه أمرَه ، لئلا يجحدَ بعضَ ما ينتحله أهلُ مذهبـه إذا وقف عليه الكلام و يدعى أنه مخالفُهم فيه ؛ فإن أمِنتَ ذلك منه فلا عليـك أن تُجادله و إن لم تقرّره بعلته . واثنان لا يلزمك منهما سـؤال، ولا يجب

[illegible] غايته القسم بالعقل وليس هذا سبيل الحجة إذ لا حق
[illegible] معرفته مما هو اضطرار الأشياء في نفسه وإنما يعقله
[illegible] بعض [illegible] وبعض يعارضه التبيين والتبيان ولا يلتفت إلى
القول بما يعقله فأما المجادل فإنما قصده أنه إنما هو إلزام خصمه
الحجة [illegible] من قوله وذلك مثل
قول الله عز وجل لليهود لما أراد إلزامهم الحجة فيما حرموا على أنفسهم
يعني [illegible] كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على
نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين
فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون فجادلهم بكتابهم
الذي يقرؤونه ويعرفون ما فيه ووجه عليهم واعلمهم أنهم إذ حرموا
على أنفسهم ما لم يحرمه الله في كتابهم الذي هو سبيله في وجوب
التسليم له فقد ظلموا واعتدوا [illegible] وقد قلنا أن الجدل إنما
يقع في العلم من بين سائر الأشياء المشكوك فيها وليس يجب على المسؤول
أن يجيب إلا بعد أن يرى في السؤال ما يوجب [illegible] ولكن ينسب إلى
التصحيح [illegible] الجواب وإن قصر عنه نسب إلى
العجز [illegible] فإن قطعتها وإن [illegible]
[illegible] وأن تقطعها بقول لم [illegible] وليس لك أن تجادل
[illegible] على الحق [illegible]
[illegible] أن [illegible] عليه
[illegible] عليه الكلام [illegible]
[illegible] أن تجادله [illegible]

لها عليك جواب : أحدهما من سألك عن العلة فى شىء ادّعيته فأخبرته بها، وهى مما يجوز أن يعلل ذلك الشىء بمثله فطالبك بعلة للعلة ؛ فمطالبته فى ذلك غير لازمة ومسئلته ساقطة ؛ لأن ذلك يوجب أن يطالب بعلة للعلة ثم كذلك إلى مالا نهاية له . والاخر من أراد مناقضتك فى مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهبا يجب له عليك فيه بمخالفتك إياه المخاصمة ؛ فليس تلزمك له حجة فى ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال ؛ مثال ذلك أن رجلا لو سار إلى بعض الأئمة والحكام برجل قد قتل رجلا أو أخذ ماله وأقام البينة على ذلك، ثم لم يكن ولىّ الدم، ولا صاحبَ المال، ولا وكيلا لصاحب الدم من أوليائه، ولا لصاحب المال، لم يكن للأئمة ولا للحكام أن يقيموا حدّا عليه أو يطالبوه برد ما أخذ إذ كان الدافع له والمطالب بذلك فيه غير مستحق للطالبة بما يجب عليه من الحكم .

والعلل علتان : قريبة، وبعيدة . فالقريبة ما كان المعلول وَالِيهَا . والبعيدة ما كان بينه و بينها غيره، وذلك كالولد الذى علته القريبة النكاح، وعلته البعيدة والداه . وللعلل وجوه : (منها) اعتبارها ، فإن اطّردت فى معلولاتها صحّت، و إن قصّرت عن شىء من ذلك علم أنها غير صحيحة؛ ومثال ذلك أنّ الحركة لمّا كانت علة للتحرك، كان قولنا إذا سئلنا عن الجسم المتحرك : ما علة حركته ؟ فقلنا : حلول الحركة فيه، قولا صحيحا، لأنه يطّرد فى معلولاته و يوجد فى كل جسم متحرك . فإمّا سئلنا عن العلة فى حركة الجسم، فقلنا : لأنه جسم، كان ذلك باطلا، لأنه قد تكون أجسام لا حركة فيها . و (منها) أن تكون العلة فى صحة الشىء هى العلة فى بطلان ضدّه، إذا كان ضدا لا واسطة له ، وقد مضى تمثيل ذلك . و (منها) أن العلة فى الشىء إذا كانت من اجتماع شيئين

أو أكثر من ذلك ، لم تكن واجبةً إذا آنفرد بعض تلك الأشياء ؛ مثل رجل أراد قلب حجرٍ ثقيلٍ فلم يُطقه ، فلما عاونه عليـه غيره وتأيّدت قواهما قلَبَاه ؛ فليس العلة فى الاستقلال به أحدهما ، لأن كل واحد منهما عاجز عنه إذا آنفرد به ، وإنما العلة اجتماعهما . ومن هـذا المعنى يحتج للتواتر بأنه حجة وإن كان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب . و (منها) أنّ العلة إذا كانت مأخوذة مما يوافق الخصم فيه ، فلا مطعن له فيها ، وذلك مثل قول موحِّد سأله مشبّه عن العلة فى قوله : إنّ الله ليس بجسم ، فقال لاجتماعنا على أنه ليس يشبهه شىء ، فلو كان جسما لكان مثل الأجسام فى معنى الجسمية . فإذا كانت العلة مأخوذةً ممـا يخالفك فيه الخصم ، فليس يجوز أن تحتج عليه بها إلا بعد أن تُعلمه أن علتك مأخوذةٌ ممـا يخالفك فيه ، وأنه لا سـبيل لك إلى تعريفه صحتها إلا بعد أن تصحح عنده المقدّمات التى أوجبتها ؛ وذلك كجواب موحِّد سأله مُلحد عن العلة فى إثبات الرسل ، فليس يمكنه أن يُبيّن ذلك إلا بعد أن يدل على البارئ ؛ فإذا صح فى نفس خَصْمه أنه موجود وأقر له بذلك ، ذكر العلة فى الرسل ، فأما قبل ذلك فلا سبيل له إلى إيجاده العلة فى ذلك . و(منها) أنّ الجدل فى العلة والسؤال عنها ماض فى سائر ما يُخالفك فيه خصمك ، فإذا صرت إلى ما يوافقك فيـه فليس لك أن تسأله عن العلة ولا أن تُجادله فيها ، لأنك حينئذ تكون مجادلًا لنفسك ، اللهم إلا أن يكون سـؤالك عن العلة فى ذلك لتقرره بهـا ثم تأخذه بطردها فى شىء — وقد أباه — حكمه حكم ما وافقك فيه ؛ وذلك كقولك لمن وافقك على إثبات البارئ عز وجل وهو مُجَسِّم : ما دليلُك وعلتك اللذان أوجبت بهما وجود البارئ عز وجل؟ فيدلّ على ذلك بما يشاهده من تأليف الأجسام ، ووجودها بعد ٢٤٧
أن لم تكن وتناهيها وتركيبها وآثار الصنعة فيهـا ، فتكون علتـه فى ذلك هى العـلة

فى أن صانعها لا يشبهها ولا يكون مثلها، وأنه متى كان جسما لزمه حكم الأجسام فى الحاجة إلى صانع غيره . و(منها) أنّ المعارضة فى الجدل صحيحة، وإن كان قوم قد أبوها وقالوا إنها لا مسألةٌ ولا جوابٌ؛ وليس الأمر كما ظنوا . والمعارضة ها هنا المقابلة، كما يقال: عارضت السلعة إذا بعتها بمثلها . فإذا قابلت بين الأمرين والعلتين وطالبت خصمك بأن يحكم للشىء بما توجبه العلة فى نظيره، كان ذلك واجبا . وقد عارض الله عز وجل من أبى البحث وآستنكره مع إقراره بابتداء الخلق واختراعه، فقال: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾؛ فألزمهم الله ألّا ينكروا إعادتهم بعد أن فُقِدوا مع إقرارهم بابتداء الله إيّاهم وما كانوا . وكل زيادة تقع فى المسئلة أو العلة من جنس المسئلة فليس ذلك بخروج عنها، وأما ما خالف معنى المسئلة والعلة فهو خروج وتخليط .

وقد ذكر المتكلمون "الخلاف والمناقضة" وكثيرا ما يستعملون بعض ذلك فى موضع بعض . ونحن نبيّن كل واحد منهما، ونرسم فيه ما يُعرَف به الفرق بينه وبين الآخر، فيستعمل كل واحد منهما فى موضعه .

"فالمناقضة" فى اللغة المفاعلة، من نقضت البناءَ والغزلَ وغيرهما؛ فإذا بنى الإنسان قوله على إثبات شىء لشىء بعينه(١) ثم نفاه عنه، أو بنى قوله على نفى شىء عن شىء بعينه(١) ثم أثبته له، فكأنه قد نقض ما بنى وآستحق اسم المناقضة . وإنما جُعِل ذلك على المفاعلة، لأنّ المجادلة لا تقع إلّا بين اثنين . وإنما تقع المناقضة(٢) فى الكلام (٣٨)
إذا كان المخبر عنه واحدًا والخبر واحدا ولم تتشابه الأسماء ولا الأخبار فى لفظها مع

(١) فى الأصل: « يعنيه » وهو تصحيف . (٢) فى الأصل: « المناقلة » .

اختلاف معانيها، وكان الزمان فى القول واحدا، والمكان واحدا، والنسبة فى الاستطاعة[١] واحدة، ثم اختلفا فى تلك بالإيجاب والنفى، فتلك المناقضة . فأما اذا لم يكن المخبَر عنه واحدا فى الاسم، كقولنا : زيد قائم وعمرو غير قائم، فليس ذلك مناقضة. وإذا لم يكن الخبر واحدا فى اللفظ، كقولنا : زيد قائم وزيد غير نائم، فليس ذلك مناقضة . وإذا اتفقت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : إسحاق مُغَنٍّ وإسحاق غير مغنّ، ونحن نريد باسحاق الأول الموصلى وبالآخر الظاهرى، فليس ذلك مناقضة. وإذا اشتبهت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : زيد أسود من عمرو [وليس زيد أسود من عمرو][٢] ، ونحن نريد بأحدهما السؤدد، وبالآخر السواد الذى هو ضدّ البياض، فليس ذلك مناقضة، وإذا اختلف الزمان فى القول فقلنا : زيد قائم وزيد غير قائم ، وأردنا أن زيدا قائم الساعة وغير قائم فى غد، فليس ذلك بالمناقضة . وإذا اختلف المكان فى ذلك فقلنا : زيد خارج وزيد غير خارج، وأردنا أنه خارج من داره وغير خارج من المدينة، فليس ذلك مناقضة . وإذا اختلفت النسبة فى الاستطاعة والفعل، فقلنا : زيد كاتب وزيد غير كاتب، ونحن نريد أنه يحسن الكتابة ويستطيعها متى أرادها وهو غير كاتب بيده فى حال الإخبار عنه ، لم تكن مناقضة . فهذا معنى المناقضة .

وأما "الخلاف" فهو ما خالف الشيء الشيء فيه فى بعض ما ذكرناه، ولم تجتمع
٤٤٨ له شروط المناقضة التى وصفناها ، وأكثر ما وقع من الخلاف فى الشرائع خاصة من جهة النسخ، أو التشابه فى الأسماء والأخبار، أو من جهة الخصوص والعموم،

---

(١) سياق الكلام يقتضى أن يعطف «والفعل» على «الاستطاعة» كما يدل عليه التمثيل الآتى .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

أو من جهة الإجمال والتفسير، أو من جهة الرأى، والتخيير؛ وقد ذكرنا ذلك بشرحه فى "كتاب التعبد" بمـا أغنى عن إعادته، إلا أنا نذكر من ذلك جملا تدلّ عليه .

أمّا "الاختلاف من جهة النسخ" فهو أن يكون الشيء محرّما ثم يحلل، أو محللا ثم يحرّم، أو مفروضا ثم يترك، أو متروكا ثم يفرض . فيعلم الأول قوم ولا يعلمون النسخ فيعملون بمـا علموا ؛ ويعرف النسخ آخرون فيأخذون بمـا عرَفوا، فيقع الخلاف بينهم من هذا الوجه؛ وذلك مثل المسح على الخُفّين، فإن الشيعة تزعم أنه منسوخ ، والعامّة ماضــية على الأوّل ، وكالمتعة التى تزعم العامّة أنها منســوخة ، والشيعة ماضــيةٌ فيها على الأمر الأوّل . وانما خالف النسخ المناقضة ، لاختــلاف الأوقات، وأن الوقت الذى حرِّم فيه الحلال غير الوقت الذى حلِّل فيه الحرام .

وأما "الاختلاف من جهة التشابه فى الأسماء والأخبار" فمثل تحريم المسكر، فإن قوما حملوه على أنه الشراب الذى هــذا نعته فحرّموا قليل النبيذ وكثيره، وقوم حملوه على أنه الجزء الذى يسكر دون غيره، فأحلّوا منه ما كان دون ذلك من السكر، فوقع الاختلاف بينهم لاحتمال التأويل .

وأما "الخصوص والعموم" فهو أن يُعَمّ بالنهى شيء ثم يُخَصّ نوع منه بالتحليل ، أو يُعَمّ بالتحليل جنس ثم يُخَصّ نوع منه بالتحريم؛ وذلك كتحليل الله البيع جملة ، واختصاص رســول الله صلى الله عليه وســلم تحريم الدرهم بالدرهمين ، والدينــار بالدينارين، والرُّطَب بالتمر، وأشباه ذلك . وقد ذهب هذا التخصيص على عبد الله ابن عباس، فكان يجيز بيع الدرهمين بالدرهم اذا كان نقدا، فوقع الخلاف بينه وبين غيره من هذا الوجه .

(٤٩) وأما "الإجمال والتفسير" فكقوله عز وجل : ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ . فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ . ثم إنه فسر السبيل فقال: "خذوا عنّي، قد جعـل الله لهن سبيلا : البكر بالبكر جلد مائةٍ وتغريبُ عام، والثيِّبُ بالثيب جلدُ مائة والرجم". وقد حمل الشُّراة أمرَ السبيل على ظاهر القرآن، وأبطلوا الرجم؛ وكذلك فعلوا فى الحُمُرِ الأهليـة وكل ذى ناب من السباع ومخلب ، لأنهـم أخذوا فى ذلك بالجملة من قوله : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... الى آخر الاية ﴾ وذهب عليهم التفسـير، فوقع الخلاف بينهم و بين الجمـاعة من هذا الوجه .

وأما "الرأى" فهو أن ترد الحادثة على بعض العلماء، ولا يكون عنده فيها حكمٌ لله ولا سنة لرسوله، فيجتهد رأيه فيأخذ الناس ذلك عنه، ثم يَبلُغُه الحكمُ فى ذلك فيدع رأيه و يرجع الى ما بَلَغه من حكم الله و رسوله، و يتمسّك أتباعُه بما حملوه عنه، لأنهم لايعلمون برجوعه؛ ولذلك قال ابن مسعود : « وَيْلٌ للناس من زَلَّة العالم »؛ لأنه يجتهد رأيه ثم يؤخذ عنه ثم يَبِينُ له الصوابُ فى غير ما رأى فيرجع اليه، و يذهب الأتباع بما سمعوا؛ فيقع الخلاف من هذا الوجه .

وأما التخيـير فكالإقامة مَثْنَى مَثْنَى أو فُرادى فُرادَى ، وكتخيـير الله عز وجل فى كفّارة اليمين فى الطعام أو الكسوة أو تحرير الرقبة .

فهذه جمل ما فى الخلاف والمناقضة، وهى تكفى وتغنى إن شاء الله .

باب فيه أدب الجدل

وهو أن يجعل المجادل قصده الحق، وبِغْيته الصواب، وألّا تحمله قوة إن وجدها
(٤٤٩) فى نفسه، وصحة[(١)] فى تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديهته، و بيان عارضته، وثبات
حجته، على أن يسرع فى إثبات الشىء ونقضه، و يشرع فى الاحتجاج له ولضده؛ فإن
ذلك مما يذهب ببهاء علمه، و يُطفئ نور فهمه، و ينسبه به أهل الورع والديانة الى
الإلحاد وقلة الأمانة؛ ولذلك اطّرح الناس الراوندى ومن أشبهه على قوتهم فى الجدل
وتمكنهم من النظر؛ وليعلم أن عواقب طلاقة اللسان، وجنايات البيان، على كثير
من الناس كثيرة غير محمودة . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما أوتى
امرؤ شرّا من طلاقة اللسان » . وأخذ أبو بكر رضى الله عنه بطَرَف لسانه وقال :
« هذا الذى أوردنى الموارد » . وألّاتسحره الكثرة والقلة فيما يطلبه من الحق، فيقلّد
الأكثرين، أو يريد التكبر عليهم، أو التكثر بهم، أو الترؤس عليهم بمتابعتهم؛ فقد ذمّ الله
الكثرة ومدح القلة فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾. وقال:
﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾. وألّا يُقلّد الحَكَمَ الفاضلَ [فى][(٢)] كل ما يأتى
به اذ كان غير مأمون منه الخطأ ، فقد يخطئ العاقل ويُصيب الجاهل؛ ولذلك قال
أمير المؤمنين للحارث بن حَوْط : " يا حارث إنه ملبوس عليك، إن الحق لا يعرف
بالرجال، ولكن اعرف الحقَّ تَعْرِف أهلَه " . وأن يُخرج عن قلبه التعصُّب للآباء
فإن الله يقول : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
آبَاءَنَا﴾ . وأن يعتزل الهوى فيما يريد إصابة الحق فيه، فإن الله يقول : ﴿وَلَا تَتَّبِعِ

---

(١) فى الأصل : "وصحته" .
(٢) زيادة ليست فى الأصل .

الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَـبِيلِ اللهِ ﴾ . وألّا ينقاد لزخرفة القول وظاهر رياء الخصم؛
فقد حذّر الله من هذه الطبقة على أيدى أنبيائه فقال : ﴿ وَمِنَ النَّـاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ
قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ. وَإِذَا تَوَلَّى سَـعَى
فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَـادَ﴾ . وقال : ٥٠
﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُـم تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْـمَعْ لِقَوْلِهِمْ ﴾ . وقال المسـيح
فى الإنجيـل : " احذَروا الأنبيـاء الكَذَبةَ الذين يأتونكم بلباس الحُمْـلَان وقلوبِ
الذئاب " . وألّا يقبلَ من ذى قول مصيبٍ كلَّ ما يأتى به لموضع ذلك الصواب
الواحد، ولا يَرُدّ على ذى قول مخطئ فيه كلَّ ما يأتى به لموضع ذلك الخطأ الواحد،
بل لا يقبـل قولا إلا بحجّة ولا يردّه إلا لعلة، ويكون فى ذلك كالوزّان الحاذق
المتفقد لميزانه وصَنْجاته ؛ فإن الخطأ فى الرأى أعظم ضررًا من الخطأ فى الوزن. وألّا
يجادل ويبحث فى الأوقات التى يتغير فيها مِزاجه ويخرج عن حدّ الاعتدال ، لأن
المزاج إذا زاد على حدّ الاعتـدال فى الحرارة، كان معه العجلة وقلة التوقف وعدم
الصبر وسرعة الضجر، وإذا زاد فى البرودة على حدّ الاعتدال أورث السهو والبلادة
وقلة الفطنة وإبطاء الفهم . وقد قال جَالِينُوس : إن مزاج النفس تابع لمزاج البدن.
وأن يتجنّب العَجَلةَ ويأخذَ بالتثبّت ، فان مع العجل الزلل . وألا يسـتعمل اللّجاج
والمَحْـك، فإن العصبيّة تغلب على مسـتعملها فتُبعده عن الحق وتصدّه عنه . وألا
يُعْجَبَ برأيه وما تسوّله له نفسه، حتى يُفضى بذلك إلى نصحائه، ويلقيه إلى أعدائه،
فَيَصْدُقُونه عن عيوبه ، ويُجادلونه ويقيمون الحجة عليـه، فيعرف مقدار ما فى يديه
إذا خولف فيه ؛ فإنّ كلّ مُجْرٍ بخلاء يُسَرّ ؛ ومن لم يشعر برأيه ولم يدرِ أنه فى غَرَر
من لفظه، كان بعيدا من نيل شِـفائه . وأن يتجنّب الكذب فى قوله وخبره، لأنه

خلاف الحق، وإنما يريد بالجدال إبانةَ الحق واتِّباَعه . وأن يتجنب الضجرَ وقلـة
الصـبر، لأن عمدة الأمر فى استخراج الغوامض وإثارة المعـانى الصبر على التأمل
والتفكر؛ ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام : "منزلة الصبر من الإيمان منزلة الرأس (٥٠)
من الجسد، ولا إيمانَ لمن لا صبرَله". وأن يكون منصفا غير مكابر، لأنه إنما يطلب
الإنصاف من خَصمه ويقصده بقوله وحجته . فإذا طلب الإنصاف بغير الإنصاف
فقد طلب الشىء بضده وسلك فيه غير مسلكه . وأن يجتهد فى تعلّم اللغة ويتمهر
فى العلم بأقسام العبارة فيها، فانه إنما يتهيأ له بلوغ ما يقتضى الجدلُ بلوغَه من قسمة
الإنسان الأشياء إلى ما تنقسم اليه، وإعطاءِ كل قسم منها ما يجب له، والاحتراس
من اشتراك الأسماء واختلاط المعانى، باللغة والمعرفة بها . وأن يتحرز من مغالطات
المخالفين ومشبّهات المموهين ؛ وأن يحلُم عما يسمع من الأذى والنَّبْز، ولا يشغب
إن شاغبه خصمُه ، ولا يردّ عليه إن أربى فى كلامه، بل يستعمل الهدوّ والوقار،
ويقصد مع ذلك لوضع الحجة فى موضعها، فإنّ ذلك أغلظ على خصمه من السبّ .
وربما أراد الخصم باستعمال الشَّغْب قطعَ خَصمه،وأن يشغل خاطره عن إقامة حجته؛
فإذا أعرض المجادل عن ذلك ولم يتحـرك له طبعه ولم يشغل ذهنه، جمـع مع قهر
خصمه والاستظهار عليـه ظهورَ حلمه للنـاس ومعرفة الحضـور بوقاره ونقص
خصمه وخِفّته . وأن يتجنّب الجدال فى المواضع التى يكثر فيها التعصّب لخصمه .
فإنه لا يعدَم فيها أحد شيئين : إمّا الغيظ فتقصُر قريحته، وإمَّا الحَصَر فيعيا بحُجّته .
وألا يستصغر خصمه ولا يتهاون به وإن كان صـغير المحلّ فى الجدل؛ فقـد يجوز
أن يقع لمن لا يؤبه له الخاطر الذى لا يقع لمن هو فوقه فى الصـناعة . وقد أوصى

القدماء بالاحتراس من العدوّ وألاّ يُستصغَر صغيرٌ منه . والخصم عدوّ، لأنه يجاهدك بلسانه، وهو أقطع سيفيه، كما قال أردشير، وقد قال حسان بن ثابت :

لسـانى وسيفى صارمانِ كلاهما   وَيَبْلُغ مالا يبلُغ السَّيفُ مِذْوَدِى (٥١)

وأن يصرف هِمّته إلى حفظ النُّكَت التى تمرّ فى كلام خَصْمه : ممـا يبنى منها مقـدّماته ويُنتج منها نتائجَه ، ويصحح ذلك فى نفســه ، ولا يشغل قلبه بتحفظ جميع كلام خَصْـمه ، فإنه متى اشـتغل بذلك أضـاع ما هو أحوج إليه منـه . وألا يكلم خَصْمه وهو مُقبِـل على غيره أو مستشهدٌ بمن حضر على قوله ، فإن ذلك سـوء عشرة وقلة علم بأدب الجـدل وظهور حاجة الى معـونة من حضر إليه . وألاّ يجيب قبـل فراغ السائل من سؤاله ، ولا يبادر بالجواب قبـل تدبُّره واستعمال الروِيّة فيـه . وأن يعلم بعد هـذا أنه لا يعدّ فى المجادلين الحُذّاق حتى يكون بحسن بديهته وجودة عارضته وحلاوة منطقه ، قادرا على تصوير الحق فى صورة الباطل ، والباطل فى صورة الحق، متى شرع فى ذلك ، وإقامة كل واحد منهما فى النفوس مُقام صاحبه . فقد وصف الشاعر بعض الجدليين بدلك فقال :

يَسُرّك مظلوما ويُرضيك ظالمـاً   ويحمِل إن حَمّلتَـه كل مَغْرَمِ

وقال آخر :

أَلَا ربّ خَصْمٍ ذى بيانٍ علوتُه   وإن كان أَلْوَى يغلب الحقَّ باطلُه

وليستشعر مع هذا أنّ الأنفة من الانقياد للحق عجز، وأن الاعتراف به والبخوع له عز ، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضح له ، ولا يكونن قصـده فى الجـدل ألاّ يُقْطَع ؛ فإنّ من كان لم يزل فى ذلك غرضه تنقُّل من مذاهبه وتلوّن فى دينه ،

وإنمـا ينبـغى له أن يعتقد من المذاهب ما قام البرهان عليه إن كان ممـا يقوم عليه برهان، أو وضحت الحجة المقنعة فيه إن كان مما لا يوجد عليه برهان، ويناضل عن ذلك من ناضله، ويجادل من جادله. فإن وقع عليه من هو أحسن عارضة منه، وألحنُ بحجته، وقَصّر هو عن عبارته فى إيضاح حقــه، لم يتصوّر له الحق الذى (١٥٢)
قام فى نفسه بصــورة الباطل إذا هو قصّر عن حجته، وألا يســحره بيان خصمه، فيظن أن حقّه قد بَطَل لمـا انقطع هو عن الزيادة عليه، بل يدع الكلام فى الوقت إذا وقف عليــه، ويُعاود النظر بعد الفكر والتأمل، فإنه لا يعدَم من نفسه إذا آستنجدها ولاذ بها مخرجاً ممـا قد نزل به إن شاء الله.

ولِيعلَمْ مع هــذا أن الانقطاع ليس بالسكوت فقط والتقصــير عن الجواب، لكنّ المكابرة، وجحد الصورة، والخروج عن حدّ الانصاف إلى اللجاجة، والتنقل من مذهب إلى مذهب وعلة إلى علة، كله انقطاع، وهو أقبح عند ذوى العقول من السكوت؛ وقد قال الشاعر:

وإذا تَنَقّلَ فى الجواب مُجَادِلٌ ... دلّ العقولَ على انقطاعٍ حاضِرِ

واعلم أن السائل أشدّ استهتارا واستظهارا من المجيب، لأنّ له أن يُرَوِّى فى المسئلة قبل إطلاقها، والمجيب فى غفلة عما يريده السائل؛ فليس ينبغى للمجيب أن يأذن فى السؤالَ إلا بعد أن يعلم فى أى معنى هو؛ فإن أحسّ من نفســه القوة على الجدل فيــه، وإلّا لم يأذن. فإذا أذن فقــد تضمّن الجواب، وإن لم يُجب فقد عجز، وإن أجاب فلم يُقنع أو وقف الكلام عليــه فلم يَرْدُدْ ولم يرجع إلى قول خَصْمه، فقد انقطع. وإذا استأذن السائل فأذن له فلم يسأل، فقــد عجز. وإن تبرّع عليــه بالأذن من غير أن يســتأذن، فإنه لم ينسب الى عجز ولا انقطاع، لأنه

مخيرٌ فى ذلك . والإقناع الجواب الذى يوجب على السائل القبول ؛ فإن لم يَقبَل ولم يردّ فقد انقطع . وإن مال المجيب نحو السائل ولم يكن ذلك اعتقاده فقد حاجز خوفا من الانقطاع ؛ وكذلك إن ادّعى أن الجواب قد أقنعه ثم لم يرجع إليه ويعتقده فقد حاجز خوف الانقطاع . وإذا أقنع المجيب السائل فقد زال عنه (٥٢)
ما انعقد عليه من تضمُّن الجواب . والتقصير من السائل والمجيب دون إظهار الحجة فى تحقيق ما تجادلا فيه وإبطاله من حيث تُقِرّ به النفس وإن جحده اللسان ، إمّا من الذى قصّر عن الزيادة أو من الذى نَكَل عن الجواب . والفُلْج فى الجَدَل اظهار الحجة التى تُقنع ، والغالب هو المُظهِر لذلك .

ثم إن للتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعا ليست فى كلام غيرهم مثل الكيفيّة ، والكميّة ، والمائيّة ، والكمون ، والتولُّد ، والجزء ، والطَّفْرة ؛ وأشباه ذلك ، فمتى كُلِّم به غيرُهم كان المتكلّم مخطئا ومن الصواب بعيدا ، ومتى خرج عنها فى خطابهم كان فى الصناعة مقصّرا . وكذلك للتقدّمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استُعملت مع متكلمى أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالما وأشبه من كلم العامة بكلام الخاصة ، والحاضرة بغريب أهل البادية . فمن ألفاظهم السولوجسموسُ ، والهيولى ، والقاطاغورياس . وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به متكلمينا أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نُفَسّره وكان ذلك عِيًّا وسوء عبارة ووضعا للأشياء فى غير موضعها . ومتى اضطرتنا حال إلى أن نكلمهم بهذه الأشياء عبّرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهِدوها ، فقلنا فى مكان السولوجسموس القرينة ، وفى موضع الهيولى المادة ، وفى موضع القاطاغورياس المقولات ، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة .

وقد أتى فى شعر من لابس الكلام والجدل وعاشر أهلهما من ألفاظ المتكلمين مااستُطرف، لأنه خُوطب به من يعلمه وكُلِّم به من يفهمه ؛ فمن ذلك قول أبى نُوَاس :

تأمَّلُ العينُ منها　　مَحَاسِناً ليس تَنفَدْ
وبعضها قد تناهَى　　وبعضهـا يتولَّد (١)

وقـــوله (٢) :

تركتَ منِّى (٣) قليـلاً　　من القليـل أقلَّا (٢٥٢)
يكاد لا يتجزا　　أقلّ فى اللفظ من لا

وقول النظّام :

أُفرِغَ من نور سمـائىّ　　مَصَوَّرٌ فى جسم إنسىّ
وافتقر الحسن الى حسنه　　فجَـلّ عن تحديد كيفىّ

فأما مخاطبـة من لم يلابس الكلام و يعـرف أوضاع أهـله بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجدليين ، فهو جهـل من قائله وخطأ من فاعله . ويلحق من ركبه من سوء البناء مالحق من قال فى بعض خُطَبه فى دار الخلافة : "ثم إن الله بعد أن سوّى الخلق وأنشاهم، ومكّن لهم لا شاهم". وكما لحق الآخر حين خطب فقال: "وأخرجه الله من باب اللَّيْسيَّةِ إلى باب الأَيْسِيَّةِ". وعلى أن العوامّ والطغام ومن لا علم له بالكلام، إذا سمعوا ألفاظا لم يعهدوها ولم يقفوا على معانيها ، ربمـا اعتقدوا فى قائلها الكفر واستحلّوا دمه . ولذلك شهد بعض سَفِلة العوامّ على الخليل وأصحابه بالزندقة ، لمّـا

---

(١) فى الأصل «يتريد» غيرأن رواية «البيان والتبيين» هى المناسبة للقام .

(٢) وبهامش الأصل "وقبله :

يا عاقد القلب مـــنى　　هلا تذكرت حلا !"

(٣) وفى « البيان والتبيين » (قلبى) .

سمعهم يذكرون أجناس العروض ويُقطِّعون الشعر، فورد عليه من ذلك ما لم يفهمه، فظن أنه زندقة؛ فقال الخليل فيه :

لو كنتَ تعـلمُ ما أقولُ عَذَرتَنِي أوكنتُ أجهلُ ما تَقُولُ(١) عذلتكا
لكن جهلتَ مقالتى فسببتنى وعلمتُ أنك جاهلٌ فعذرتُكا

وهذا ما فى باب الجدل وأدب المجادل، وفيه بلاغ للمميز العاقل؛ إن شاء الله .

باب فيه الحديث

وأما الحديث، فهو ما يجرى بين الناس فى مخاطباتهم، ومناقلاتهم، ومجالسهم . وله وجوه كثيرة ؛ فمنهـا : الجِدّ والهزل ، والسخيف والجزل ، والحسن والقبيح ، والملحون والفصيح، والخطأ والصواب، والصدق والكذب، والنافع والضارّ، والحق والباطل، والناقص والتام، والمردود والمقبول، والمهم والفضول، والبليغ والعىّ . (٥٣)

فأمّا الجدّ ، فانه كلّ كلام أوجبه الرأى وصدر عنه ، وقصد به قائله ووضعه موضعه، وكان مما تدعو الحاجة اليه . وباستعمال ذلك وبالامساك عما سواه أوصت الحكماء، فقالوا : "مَنْ علم أن كلامَه من عمله قلّ كلامه إلا فيما يعنيه" . وقالوا : "مغبونٌ من مضى عمره فى غير ما خُلِق له " . وقال الله : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ . ووصف نبيّه فقال : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ .

وأما الهزل، فما صدر عن الهوى . والناس فى استعماله على ضربين :

---

(١) فى الأصل : « ما أقول » .

أمّا الحكماء والعلمـاء ، فاستعملوه فى أوقات كَلال أذهانهم وتعب أفكارهم ، ليستجمّوا به أنفسهم ويستدعوا به نشاطَهم ويروّحوا به عن قلوبهم ، خوفًا من ملالتها وكلالتها ؛ وأمروا بذلك فقالوا : "رَوِّحُوا القلوبَ تَعِ الذكر" . وقالوا : "رَوِّحُوا عن القلوب ، فانّ لها سآمةً كسآمة الأبدانِ" . ومن قصـد هذا بالهزل فالجِدَّ أراد ، لأنه قصـد المنفعة وما يوجبه الرأى فى سياسة عقله ونفسه ، وإجمام فكره وقلبه . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقا . وقال عمر رضى الله عنه فى أمير المؤمنين رحمة الله عليه : "هو والله لها لولا دُعابةٌ فيه" . وقال الشعبيُّ : "وصلتُ بالعلم ونِلتُ بالمُلَح" ، وذلك لما عليه النفوس من استثقال الحق والجدّ ، واستخفاف اللهو والهزل .

وأما السـفهاء والجهّال ، فاستعملوه للخلاعة والمجون ومتابعـة الهوى ؛ وذلك المذموم الذى قد عاب الله مستعمله ، ومدح المعرِض عنه ؛ فقال فيمن عابه : ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ . وقال : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ . وقال فيمن ٥٣م
مدحه بالإعراض عنه : ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ . وقال فى موضع آخر : ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ . وقد أوصت العلماء بتجنّب هذا الفن من الهزل فقالوا : "إيّاكَ والمزاحَ فانه يجرّئ عليـك السَّفِلة" . وقالوا : "المزاحُ السِّبابُ الأصغر" . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه : "مَنْ أكثر من شىء عُرِف به ، ومن كثر ضحكُهُ قلّت هيبتُه ، ومَنْ مَزَح استُخِفّ به" .

وأمّا السخيف من الكلام ، فهو كلام الرّعاع والعوامّ الذين لم يتأدّبوا ولم يستمعوا كلام الأدباء ولا خالطوا الفصحاء ؛ وذلك معيب عند ذوى العقول ، لا يرضاه لنفسه

إلا مائق جهول . إلا أن الحكماء ربما استعملته فى خطاب من لا يعرف غيرَه طلباً لإفهامه، كما أنه ربمـا تكلف الانسان لمن لا يحسن العربيـة[1] بعض رطانة الأعاجم ليُفهمه . فاذا جرى استعمال اللفظ السخيف هذا المجرى، وغُزِى به هذا المغزى، كان جائزا . وللفظ السخيف موضع آخر لا يجوز أن يُستعمل فيـه غيره ، وهو حكاية النوادر والمضاحك وألفاظ السخفاء والسفهاء؛ فانه متى حكاها الانسان على غير ما قالوه، خرجت عن معنى ما أريد بهـا وبَرَدَت عند مستمعها؛ واذا حكاها كما سمعها وعلى لفظ قائلها، وقعت موقعها وبلغت غاية ما أريد بهـا؛ ولم يكن على حاكيها عيب فى سخافة لفظها .

وأما الجزل من الكلام ، فهو كلام الخاصـة والعلمـاء ، والعرب الفصحاء ، والكُتّاب الأدباء، الذى قد تقدّم وصفه فى الشعر والخطابة . وليس شىء أصوَنَ على جزالة الكلام وخروجه عن تحريف ألفاظ العـوام ، من مجالسـة الأدباء ومعاشرة الخطباء وحفظ أشعار العرب ومناقلاتهم، والمختـار من رسائل المولّدين الأدباء ومكاتباتهـم ؛ ولذلك كانت ملوك بنى أمية يُخرجون أولادَهم الى البوادى، ليُنشئوهم على الفصاحة وجزالة اللفظ ؛ وله أيضا عَلّم النـاس أولادَهم الرسائل، ورَوَّوْهم أشعارَ القدماء، وحَفَّظوهم القرآن، وأمروهم بتجويده[2]، وأمروهم بالقراءة والإنشاد ليعتادوا الكلام الجزل، وتنفتق به لهَواتهم، وتذلّ[3] به ألسنتهم ، وتتشكّل بتلك الأشكال ألفاظهم؛ فإنّ التَّخَلُّقَ يأتى دونه الخُلُق، والعادة كالطبيعة. ولا شىء أفسـد للكلام ولا أضرّ على المتكلم ولا أعون على سخافة اللفـظ من معاشرة أضداد من ذكرنا وطول ملابستهم واستماع قولهم . فينبغى لمن أراد تجنّب الكلام



(١) فى الأصل : « لمن لا يحسن بالعربية » . (٢) فى الأصل : «بتخفيفه» .
(٣) تذل : تنقاد وتسلس ، وفى الأصل : « تدل » بالدال المهملة .

الســخيف ولزوم الجزل الشريف ، أن يتّــقى معاشرة من يَفْسُــد بمعاشرته بيانُه ، كما ينبغى أن يلزم معاشرة من تُصلح معاشرتُه لسانَه .

وأما البليغ ، فقد ذكرناه حين وصفنا البلاغة ما هى ، وأتينا بأشياء ممــا حضرنا ذكره من القول البليغ المُوجز ، وأغنى ذلك عن إعادته .

والعِىّ ضد البلاغة ، وهو مذموم من الرجال ، محمود فى النساء ؛ لأن العىّ والحَصَر يجرى منهن مجرى الحياء والخَفَر . ولذلك قال امرؤ القيس :

فَتُــورُ القيــامِ قطيعُ الكلا م تَفْتَرُّ عن ذى غُروبٍ خَصِرْ

وقال آخر :

ليس يُستحسن فى وصف الهوى عاشـــقٌ يُحسِــنُ تأليفَ الحُجَجْ

وقد يستحسن أيضــا الحَصَر والعِىُّ فى المسئلة ، وعند وصف الفاقة والخَلّة ، لأنهما يدلّان على كرم الطبع والأنفــة من حال المســئلة والتصوّن عن ذكر الخَلّة . وقد مدح الله قوما بمثل هذا فقال : ﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ اغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إلْحَافًا ﴾ .

وأما الحسن من الكلام ، فهو كل ما كان فى معالى الأمــور وفى محاسنها . وأحسنه الدعاء الى الله ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قال الله عز وجل : (٥٤م)
﴿ اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إلَى ذِكْرِ اللهِ ﴾ . وقال : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ، ثم يتلوه كل ما كان من مكارم الأخلاق ؛

فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "بُعِثْتُ لأتمّم مكارمكم" . وكل ما كان من دعاء إلى بر، وتعطُّف، وإصلاح، وتألّف، وخيرٍ يُجتلب، وشرٍّ يُجتنب، فهو من حَسَن الكلام وجميله ، ومما يستعمله أهل العقل والحكمة ويثابرون عليه ولا يرون تركه ولا السكوت عليه ؛ لأن ترك استعمال الحسن قبيح، ورأيُ من أهمله غير صحيح .

والقبيح من الكلام، ما كان فى سَفْسافِ الأمور وأراذِلها : كالنميمة، والغِيبة، والسِّعاية، والكذب، وإذاعة السر، والمكر ، والخديعة، فكل ذلك قبيح لأنه من مذموم الأخلاق ومعيب الأفعال . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يحبّ معالىَ الأمور ويكره سَفْسافها" . وذم الله النميمة فقال : ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ﴾ . وقال فى الغيبة : ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ . وقال فى الكذب : ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ . وقال فى السعاية : ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ . وقال فى النفاق : ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ . وقال فى المكر : ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ . وقال فى اذاعة السرّ : ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ
مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ (٥٥)
الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ . وقال فى الخديعة : ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ . وإذا أردت أن تنفى عن نفسك وقولك القبيح، فانظر ما استقبحته من فعل غيرك وقوله فتجنبه فإنه القبيح ، وما استحسنته منهما فاتبعه

فإنه الحسن . ولا تسامح نفسَك بأن تستحسن منها ما تستقبحه من غيرك؛ فقد قال الشاعر :

وابدأْ بنفسك فانْهَهَا عن غَيِّها فإذا انتهتْ عنـه فأنت حكيمُ

وأما الفصيح من الكلام فهو ما وافق لغـة العرب، ولم يخرج عما عليه أهل الأدب . ولتصحيح ذلك وُضع النحو . ولجمعه وُضعت الكتب فى اللغة وذكر المستعمل منها، والشاذ، والمهمل . وحق من نشأ فى العرب أن يستعمل الاقتداء بلغتهم ولا يخرج عن جملة ألفاظهم، ولا يَقنع من نفسه بمخالفتهم فيُخَطِّئوه ويُلَحِّنـوه .

واللحن ما خالف اللغة العربية وخرج عن استعمال أهلها وما بنى عليه إعرابها . وهو معيب عند الأدباء فى الجملة ،وعلى من يأخذ نفسَه بالإعراب ويتكلم بالغريب من لغة الأعراب أعيب . ويروى أن عمر رضى الله عنه كان يضرب على اللحن . فأما العـرب فإذا لحن الواحد منهم لقربه من الحاضرة ونزوله على طريق السابلة ، سقطت عنـد أهل اللغة منزلته، ودُفعت ورُفضت لغته . وإنما يصحّ الإعراب لأحد رجلين : إما أعرابىٌّ بدوىٌ قد نشأ حيث لا يسمع غير الفصاحة والإصابة، فيتكلم على حسب عادته وسجيّته ، ومتى خوطب باللحن لم يفهمه، مثـل ما يحكى عن رجل قال له بعض الأعراب قولا ، فقال له الرجل: "كيف أهلِك؟" فقال له الأعرابى: "قتلا بالسيف إن شاء الله"، فظن الأعرابى أنه إنما سأله كيف يموت . ولو قال له : "كيف أهلُك" لأجابه بجوابه . ويروى أن الوليد قال لرجل : "مَنْ 
خَتَنَك؟" قال : "يهودى" . فضحك الوليد منه، فقال : "لعلك أردت مَنْ خَتَنُكَ، فهو فلان بن فلان" . وإما للمولَّد الذى قد تأدّب ونظر فى النحو واللغة وأخذ بهما

نفســه ومرّر عليهما لسانه ، حتى صار ذلك عادة له . فأما لغـيرهما فليس يصح إعراب . وربمـا اغتفر فى دهرنا هذا اللحن والخطأ للإنسان فى كلامه لكثرة اللحن فى النـاس وأنه قد فشا وعظم وفسدت الفصاحة بمخالطة العرب الأعاجمَ والأقباط وسائر الأجناس . فأمّا فى الكِتّاب فغـير مغتفر له ذلك ، لأن الطرف يتكرر نظره فيه ، والروية تجول فى اصلاحه ، وليس كمثل الكلام الذى يجرى أكثره على غير روية ولا فكرة .

وأما المواضع التى يجب أن يستعمل اللحن فيها ويُتعمّد له فى أمثالهـا ويكون ذلك مما يوجبه الرأى ، فهو عند الرؤساء الذين يلحنون ، والملوك الذين لا يُعْربون . فمن الرأى لذى العقل والحُنْكة والحكمة والتجربة ألّا يُعرب بين أيديهم ، وأن يَدخُلَ فى اللحن مَدخَلَهم ، ولا يُريهم أنّ له فضلًا عليهم ؛ فإن الرئيس والملك لا يحب أن يرى أحدا من تُبّاعه فوقه ؛ ومتى رأى أحدا منهم قد فَضَله فى حال من الأحوال نافسه وعاداه وأحبّ أن يضع منــه . وفى عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهــم البوار . ومن ذلك ما يحكى عن بعض من تكلم فى مجاس بعض الخلفاء الذين كانوا يلحنون فلحن فعوتب على ذلك ؛ فقال : " لو كان الإعراب فضــلا لكان أمير المؤمنين اليه أسبق " . وسأل الوليد رجلا عن سِنِيه فقال: "كم سِنِيك ؟ " ؛ فقال : " أربعين " ؛ قال : " لَحَنت " ؛ فقال : " إنمـا أتبعك يا أمير المؤمنين " ؛ قال : " فكم ســنوك ؟ " ؛ قال : " أربعون " . وقد يُستملح اللحنُ فى الجوارى والإماء
(٥٦) وذوات الحَدَاثة من النساء ، لأنه يجرى مجرى الغَرَارة منهن وقلة التّجربة . وفى ذلك يقول الشاعر :

وحـــديث ألَذّه هو ممـا تشتهيه النفوسُ يُوزَنُ وزنا

مَنْطِقٌ صائبٌ وتَلحَنُ أحيا نًا وخيرُ الحديثِ ما كان لحنَا

ولست أدرى كيف صار اللحن عند هـذا الشاعر خير الحديث، وأظنه أراد أملحَ الحديث، فاضطره الوزن الى أن جعل فى موضع ذلك "خير الحديث". وقد تأوّل له بعض الناس فقال : إنمـا أراد باللحن الفطْنة للمعانى . ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إنكم لتتحاكمون إلىّ ولعل أحدَكم ألحنُ بحُجّته" يريد : أفطن لها ، وما أتى فى هـذا التأويل بشىء لأن قوله "منطق صائب" قد أتى على إصابة المعنى فما[1] وجهُ فطنتها لذلك أحيانا ؟ ! .

وأما الخطأ والصواب ، فإن الصواب كل ما قصدت به شيئا فأصبت المقصد فيه ولم تعدل عنه . ومنه قيل : «سهم صائب» ، و «أصبت الغرض» . وصواب القول من ذلك مأخوذ . ويقال : «قول صائب» من صاب يصوب وهو صائب ، مثل قال يقول وهو قائل . و «قولٌ مصيب» ، من أصبت فى القول أصيب إصابة وأنا مُصيب والقول مصيب أيضا ؛ كما تقول أردت الشيء أريده إرادة وأنا مريد . والقول المصيب هو مما أُعطِى المفعولُ فيه اسمَ الفاعل ، مثل «راحلة» وإنما هى مرحولة ، و « عيشة راضية » وإنما هى مرضية . وقد مدح الله عز وجل الصواب فقال : ﴿ يومَ يَقومُ الرُّوحُ والمَلائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ له الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ . ومن الصواب أن يعرف أوقات الكلام ، وأوقات السكوت ، وأقدار الألفاظ ، وأقدار المعانى ، ومراتب القول أيضا ، ومراتب المستمعين له ، وحقوق المجالس وحقوق المخاطبات فيها ؛ فيعطى كلَّ شيء من ذلك حقَّــه ، ويضمه الى شكله ،

(١) فى الأصل « فيا ... » .

ويأتيه فى وقته وبحسب مايوجبه الرأى له، فإنه متى أتى الانسان بكلام فى وقته، (٢٥٦) أنجحت طَلِبَتُهُ، وعظمت فى الصواب منزلتُه؛ ولذلك ترى من له الحاجة الى الرئيس يرقب لها وقتا يراه فيــه نشيطا فيكلمه، لأنه متى كلمه وهو ضيق الصدر أو مشغول ببعض الأمر كان ذلك سببَ حِرمانه وتعذُّر قضاء حاجته. وارتقابُ الأوقات التى تصلح للقول وانتهاز الفرصة فيها إذا أمكننت، من أكثر أسباب الصواب وأوضح طُرُقه. ثم متى سكت عن الكلام فى الأوقات التى يجب أن يتكلم فيها لحقــه من الضرر بترك انتهاز الفرصة مثل ما يلحقه من ضرر الكلام فى غير وقته. ولذلك قال أمير المؤمنين رضى الله عنه: "انتهزوا الفُرَصَ فإنها تمرّ مرّ السّحاب".

وللسـكوت أوقات هو فيها أمثل من الكلام وأصوب. فمنهـا السكوت عن جواب الأحمق والهازل والمتعنّت؛ وفى ذلك يقول الشاعر:

وأَصُمُتُ عن جوابِ الجهل جُهْدِى ... وبعضُ الصمتِ أبلغُ فى الجوابِ

وقال بعضهم: "رب سكوتٍ أبلغُ من منطق". ومنها السكوت عن مقابلة السفيه على سَفَهه، واللئيم على ما ينالك منه، والتصوّن عن إجابتهما، والحلم عما يبدر منهما. وقد مدح الله الحلم فقال: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾. وسمّى نفسه الحليم. وقال الشاعر:

ولم أر مثل الحِلم زَيْنًا لصاحبٍ ... ولا صاحبًا للمرء شرًّا من الجهل

وقال الله عز وجل فى وصف المؤمنين وتنزّههم عن مقابلة الجـاهلين: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾. وقال: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾. وقال: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَـاهِلِينَ﴾. وقال الشاعر:

متاركةُ اللئيم بلا جـــوابٍ أشدّ على اللئيم من الجواب

وقال آخر :

وقد أسمع القول الذى كاد كلما إذا ذكرته النفسُ قلبى يُصَدّعُ
فأُبْدِى لمن أبداه منّى بشاشةً وأنى مسرورٌ بمـا منـه أسمع
وما ذاك من عُجْبٍ به غيرَ أننى أرى أنّ تركَ الشر للشرِّ أقطعُ (٥٧)

والحلم إنما هوعن نظيرك أو من هو دونك . فأما من هو فوقك أو مسلط عليك فليس يسمّى السكوت عن مقابلته حلما ، بل هو بباب التقيّة أشبه ، و بالمداراة أليق ؛ و بذلك أوصى الشاعر حين يقول :

بُنَىَّ إذا ما سامكَ الدهر قادرٌ عليك فإنّ الذل أحرى وأحرُز
ولا تَحْمَ فى كلِّ الأمورِ تعَــزُّزًا فقد يُورث الذلَّ الطويلَ التّعزُّزُ

ومما يستحسنه الأدباء و يراه صوابا كثير من العلمـاء : الحلمُ عن النظيرومن هو دون النظير ، لأنه يُبين عن فضل الإنسان فى نفسه و يرفعه عن مقابلة من جهل عليـه (١) و وضع نفســه لأذيّته ، وقد قيل : "مِنْ عاجِلِ نفع الحلم ، كثرة أعوان الحليم على الجاهل" ؛ والتقيةُ والمداراة للسلطان والرئيس فى دفع المرهـوب من جهتهم واجتذاب المحبوب منهم؛ ومقابلةُ (٢) من يرى نفسه فوقك، و يتوهّم أن إمساكك عنه خوفا منــه ، فيجترئ عليك بحلمك (٣) وسكوتك عنــه فيما ينوبك منــه . ولذلك

---

(١) فى الأصل هامش أزاء هذا الكلام غير واضح .

(٢) أى مواجهته .

(٣) فى الأصل : « بحلمك عنه و يكون سكوتك الخ » .

قال الله عز وجل : ﴿ فَمَنِ ٱعْتَـدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ . وقال : ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ . وإنما كان الصواب فى مقابلة مَنْ هذه حاله ، لأن فى مقابلته قطعاً لمـادة أذيته ، ورَدْعاً له عن معاودة مثل فعله ، وقد قال الشاعر :

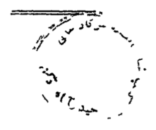
إذا كنت عند الحلم تزداد جُرأةً ... علىّ وعند العفو والصفح تجهلُ
ردعتـك عنّى بالتجاهُلِ والخَنَا ... فإنهـما عنـدى لمثلك أمثـلُ

وقال آخر :

أَلَا لا يَجْهَلَنْ أحدٌ علينـا ... فنجهلَ فوق جهـل الجاهلينا

وأما أقدار الألفاظ وأقدار المعانى ، فهو أن يأتى بالمعنى فيما يليق به من اللفظ ، وقد مضى الكلام فيه بمـا أغنى عن إعادته . وأما مراتب القول ومراتب المستمعين له ، فقد تقدّم القول فيه . وبالله التوفيق .

كمل "البيان" بحمد الله تعالى وحسن عونه
والصـلاة التامة على سـيدنا محمد نبيـه وعبـده



دليـــــل الكـــتاب

وكان تمام طبع كتاب "نقـــد النـــثر" بمطبعة دار الكتب المصرية
فى يوم الأحد ٩ ذى القعدة سنة ١٣٥١ هـ (٥ مارس سنة ١٩٣٣ م) ٥٦

محمد نديم
ملاحظ المطبعة بدار الكتب المصرية

La rhétorique en effet ne fera plus aucun progrès ; bien au contraire. A partir du VIIe siècle, elle commence à perdre tout caractère littéraire et devient la proie des scholastiques qui raisonnent dans le vide et qui ignorent presque totalement la littérature arabe. On voit qu'il fut long et enchevêtré, le chemin que la rhétorique arabe a parcouru, depuis sa naissance au début du IIe siècle jusqu'à sa maturité, malheureusement inféconde, au Ve siècle. J'espère avoir montré suffisamment qu'elle a été pendant toute son existence en rapport étroit avec la philosophie grecque d'abord, avec la rhétorique grecque ensuite. Aristote ne fut donc pas pour les Musulmans le "premier Maître" en philosophie seulement, il le fut aussi en rhétorique.

---

mot substitué à un autre pour un rapport entre eux. On reconnaît bien là la métaphore d'Aristote dans laquelle on emprunte le nom du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce; c'est ce qu'ʿAbd al-Ḳāhir appelle métaphore libre (madjāz mursal). La métaphore basée sur l'analogie est appelée "image" chez Aristote; ʿAbd al-Ḳāhir lui donne le nom de "istiʿāra" (emprunt), que les anciens employaient indistinctement pour toute métaphore. C'est en voulant éclaircir cette notion qu'ʿAbd al-Ḳāhir approfondit d'une façon vraiment originale la métaphore et la comparaison, sans dépasser en aucune façon le cadre d'Aristote. La deuxième catégorie, qu'il appelle métaphore rationnelle, et qu'il invente, nous pourrions l'appeler métaphore théologique. Lorsqu'on dit: "le printemps a donné des fleurs", il y a métaphore, car le printemps ne donne pas de fleurs, c'est Dieu qui les donne; et ʿAbd al-Ḳāhir dépense un effort considérable pour démontrer la légitimité de sa métaphore et la distinguer de la métaphore ordinaire. On pourra contester le bien-fondé de cette distinction.

Dans l'autre livre, ʿAbd al-Ḳāhir veut démontrer que le Coran est un miracle; c'est le but que les théologiens assignaient à la rhétorique depuis déjà longtemps. Pour y arriver, il commence par refuter deux théories antérieures; l'une faisait résider la beauté du discours dans les mots, l'autre dans les idées. Il veut la voir dans le style et essaie de montrer en quoi consiste la beauté du style. Pour cela il étudie minutieusement la phrase, d'abord en elle-même, ensuite dans son rapport avec les autres phrases. Il arrive ainsi à démontrer l'importance de la conjonction, à apprécier la valeur de la concision et de l'ampleur, et à prouver la nécessité d'accorder le discours avec les auditeurs et avec les circonstances, et ainsi il fonde la fameuse science d'al-maʿānī.

Quand on lit ce livre, on reconnaît que l'auteur déploie un effort sérieux et fécond pour réaliser l'harmonie entre les règles de la grammaire arabe et les idées générales d'Aristote pour la phrase, le style et la période. Il y a admirablement réussi; et si Djāḥiẓ est le vrai fondateur d'une rhétorique arabe, ʿAbd al-Ḳāhir est celui qui en a achevé l'édifice.

comprendre : des idées générales, ou des idées qui correspondent à quelque chose dans la littérature arabe. Du reste, il le reconnaît lui-même(1).

Remarquons en passant que les sept chapitres dans lesquels il donne l'analyse de la Poétique correspondent exactement à la partie qui nous est restée de ce traité: les Orientaux n'en ont donc pas connu un exemplaire complet.

IV

Cette rhétorique et cette poétique d'Ibn Sīnā n'ont pas eu la faveur des philosophes qui sont venus après lui, et qui ont vécu sur ses ouvrages. Elles se sont réduites, à la longue, à deux chapitres de quelques lignes chacun à la fin de tout traité de logique. Cela n'a rien d'étonnant. Ces deux arts n'intéressaient plus les philosophes et les logiciens qui n'y comprenaient rien, et qui se sont laissé absorber par des discussions scholastiques plus qu'arides.

Cependant, l'effort d'Ibn Sīnā n'est pas resté vain. Il a pour ainsi dire arabisé la Rhétorique, l'a rendue accessible à l'esprit arabe, et facilité ainsi l'accord entre les deux rhétoriques qui vivaient côte à côte sans pouvoir s'entendre.

Le pas décisif qui réalisa cet accord fut fait au Ve siècle par cet ʿAbd al-Ḳāhir dont nous avons parlé plus haut, et qui a écrit deux livres qu'on considère justement comme les deux chefs-d'œuvre de la rhétorique arabe : "Asrār al-Balāgha" (les secrets de l'éloquence) et "Dalāʾil al-Iʿdjāz" (les preuves du miracle). Quand on lit le premier, on a l'impression très forte que l'auteur a lu le chapitre d'Ibn Sīnā sur l'élocution, qu'il y a beaucoup réfléchi, qu'il a essayé d'en faire l'étude critique. En effet il étudie le nom propre et la métaphore ; il trouve que la notion que ses prédécesseurs avaient de la métaphore est confuse ; il tâche de l'éclaircir en la divisant en deux catégories : métaphore linguistique (madjāz lughawī) et métaphore rationnelle (madjāz ʿaklī). Dans la première il distingue deux sortes, l'une basée sur l'analogie, l'autre étant tout

---

(1) Shifā', Poétique, chapitre I et VIII.

torique pour l'esprit oriental, et attire plus d'une fois l'attention sur des particularités grecques. Plus d'une fois aussi il déclare ne pas comprendre certains passages de la Rhétorique et même accuse la traduction d'inexactitude et voudrait pouvoir consulter le texte grec(1). Très souvent, les exemples que donne Aristote le déroutent: il les supprime et vous en avertit. Très souvent aussi, les noms grecs le rebutent: il les écorche ou les paraphrase. S'il lui arrive de citer un exemple, il le défigure: dans l'exemple de la métaphore à proportion, Aphrodite est mise à la place de Dionysos(2); l'histoire de Simonide refusant de louer le mulet vainqueur(3) parce qu'on ne l'avait pas assez payé, et puis l'appelant "fille de la cavale ailée" quand il eut obtenu satisfaction, est résumée, mais il n'est pas question du nom du poète, etc... En revanche, Ibn Sīnā remplace les exemples grecs par des exemples arabes, tirés de la littérature, du droit et quelquefois de la sunna. Pour la péroraison, après avoir cité d'après Aristote la fameuse phrase de Lysias: "j'ai dit, vous avez entendu, vous voilà instruits, jugez" il ajoute: chez nous, l'orateur termine en disant: je dis, en invoquant la bénédiction de Dieu grand sur vous et sur moi"(4).

Si Ibn Sīnā a bien compris la Rhétorique, il n'en est pas de même pour la Poétique. Est-ce la traduction qui était mal faite? Est-ce le philosophe qui ne l'a pas comprise? C'est une question à laquelle on pourra répondre quand on aura lu la traduction de la Poétique dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Toujours est-il que l'analyse donnée par Ibn Sīnā est un véritable charabia. Pour lui, la tragédie c'est la louange, la comédie c'est la satire, l'épopée c'est la morale. Quant aux exemples, aux noms, et aux remarques si pénétrantes d'Aristote sur la caractéristique de chaque genre, Ibn Sīnā en fait une véritable salade.

Cependant, il a parfaitement saisi la théorie de l'imitation, et il a donné une idée exacte de l'élocution poétique et des moyens de résoudre les difficultés poétiques. En somme, il a compris ce qu'un Oriental, ignorant tout de la littérature grecque, pouvait

---

(1) Shifā', Rhétorique, III chap. III.
(2) „ IV „ II.
(3) „ IV „ I.
(4) „ IV „ V.

raisonnement dans la rhétorique, les genres oratoires, etc... Les trois premiers chapitres de la deuxième partie traitent du genre politique, le quatrième du genre épidictique, les cinquième, sixième, septième et huitième du genre judiciaire, du bien et du mal, le neuvième des preuves indépendantes de l'art. Les quatre premiers chapitres de la troisième partie traitent des passions, le cinquième des lieux communs, le sixième de la différence entre la proposition qui sert dans la dialectique et celle qui sert dans la rhétorique, du système, des différentes sortes de l'enthymème. Les trois premiers chapitres de la quatrième partie traitent de l'élocution, le quatrième des parties du discours et de ce qui convient à chaque genre oratoire, le cinquième de la question, de la réponse et de la péroraison.

Donc les deux premières parties correspondent au Ier livre de la Rhétorique tel que nous le connaissons, la troisième au IIème livre, la quatrième au IIIe.

Cette division de la Rhétorique en quatre parties est-elle d'Ibn Sīnā, ou est-elle ancienne ? C'est une question qui pourra intéresser le hellénistes qui cherchent encore l'ancienne division de la Rhétorique et à laquelle on ne pourra répondre que lorsque le manuscrit dont nous parlions tout à l'heure sera déchiffré et publié. Il serait peut-être exagéré de dire qu'Ibn Sīnā a tout à fait bien compris la Rhétorique; mais nul doute qu'il en ait saisi l'essentiel. Evidemment, ses idées sont vagues sur les formes de gouvernement telles qu'Aristote les consigne dans la Rhétorique; mais il comprend parfaitement bien le caractère qu'Aristote attribue à chaque gouvernement. Evidemment ses idées ne sont ni précises ni claires sur l'organisation de la justice chez les Grecs; il ne comprend pas le tribunal qui se compose de plusieurs juges; il appelle l'accusation plainte, la défense excuse, et donne quelquefois l'impression de l'homme qui parle littérature au lieu de parler droit. Mais il comprend admirablement tout ce que dit Aristote sur les passions. Sa description des moeurs des jeunes gens(1), des vieillards et des hommes faits est frappante de ressemblance avec le texte. Sa compréhension de l'élocution est presque sans reproche. Du reste, Ibn Sīnā lui-même se rend compte de l'étrangeté de la Rhé-

(1) Shifā', Rhétorique, III, chap. IV.

Logique d'Aristote, et surtout de l'Analytique et de la Topique pour former son système. Au fond, cette rhétorique nouvelle prétend former l'orateur, le poète ou l'écrivain en le dotant d'un bon esprit d'abord, d'une bonne langue pour s'exprimer ensuite, et en lui apprenant enfin l'attitude convenable. Inutile de dire que la chance de cette rhétorique tout à fait philosophique ne fut pas plus heureuse que celle de la poétique de Ḳudāma. Les littérateurs arabes continuèrent à écrire selon la façon que j'ai indiquée tout à l'heure.

Je voudrais maintenant m'arrêter un instant sur une influence directe et totale de la Rhétorique et de la Poétique sur l'esprit arabe, ou plus exactement musulman. Il s'agit de l'esprit philosophique qui n'avait aucun but pratique et qui ne s'occupait que de spéculation pure. Dès que la Rhétorique et la Poétique furent traduites, les philosophes musulmans s'en sont emparés et les ont considérées comme deux parties intégrantes de la Logique d'Aristote. Ils les ont analysées et commentées. De ces analyses et commentaires, nous possédons ceux d'Ibn Sīnā dans le S̲h̲ifāʾ, et ceux d'Ibn Rus̲h̲d.

Je ne m'arrêterai pas sur ceux d'Ibn Rus̲h̲d, qui sont bien connus et qui ne répondent guère aux idées d'Aristote. Ibn Rus̲h̲d, ne les ayant pas comprises, les a déformées tant qu'il a pu. On s'est demandé en le lisant si cette déformation venait de l'incompréhension du philosophe de Cordoue, ou d'une mauvaise traduction de la Rhétorique et de la Poétique. Le doute n'est plus permis, du moins pour la Rhétorique; car la traduction arabe de ce traité était aussi bonne que possible; on peut encore en lire, quoique difficilement, une bonne partie dans un manuscrit de la traduction de l'Organon, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, à Paris, sous le nº. 2346 (manuscrit oriental) et que notre Faculté essaiera de faire revivre. On se rendra alors compte qu'elle est très loin d'être mauvaise, bien que faite sur une traduction syriaque.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'Ibn Sīnā l'ait à peu près bien comprise. L'analyse qu'il en donne dans le S̲h̲ifāʾ est exacte et la suit parfois de très près. Il la divise en quatre parties (maḳālas): Dans la première partie en sept chapitres il résume, en les commentant, les idées générales d'Aristote sur la définition de la rhétorique, ses rapports avec la dialectique et les autres arts, son utilité, le

et en prose, définit l'éloquence, qui est la même dans les deux genres, à savoir l'expression juste de l'idée dans des mots corrects, bien choisis et bien liés entre eux. Il défend ensuite la légitimité de la poésie, disant qu'Aristote reconnaît dans la Topique qu'on peut employer la poésie comme moyen de convaincre, qu'il cite beaucoup de vers d'Homère dans la Politique. Mais surtout l'auteur se réclame du Prophète, qui entendait volontiers la poésie et excitait ses poètes à attaquer ses ennemis. Il énumère ensuite les genres poétiques et résume les qualités et les défauts de la poésie. Cela rappelle bien les idées de Ḳudāma dans sa poétique. Il admet l'exagération du poète et la préfère à la modération, s'appuyant sur Aristote, qui tolère et goûte même le mensonge poétique. Dans le chapitre XXVI, il traite de la prose. Il y en a quatre sortes: le discours, la correspondance, la discussion et la conversation. Il commence par l'éloquence oratoire et épistolaire; dans le même chapitre, il les définit, en résume les qualités et les défauts, les compare entre elles, s'appuyant surtout sur Djāḥiẓ en ce qui concerne l'éloquence et l'action oratoire, et sur les écrivains de la chancellerie et les calligraphes en ce qui concerne l'éloquence et l'élégance épistolaires. Remarquons qu'il donne Aristote et Euclide comme exemples de concision, car, dit-il, il n'y a pas moyen de résumer ce qu'ils ont écrit, et Galien et Jean le grammairien comme exemples de l'ampleur; il y ajoute de nombreux exemples arabes depuis le Prophète jusqu'aux grands écrivains du IIIe siècle. Dans le chapitre XXVII, il parle du messager, dans le chapitre XXVIII de la dialectique; il en pose ici les règles selon la Topique d'Aristote et les habitudes consacrées par les théologiens et les juristes musulmans Dans le chapitre XXIX il parle des qualitées morales, physiques, logiques et littéraires d'un bon polémiste, il se sert à la fois du Coran, de la sunna, des habitudes des théologiens, des juristes et des écrits philosophiques. Au chapitre suivant, il parle de la conversation. Il en est plusieurs sortes: sérieuse, plaisante, véridique, mensongère, vulgaire, élevée, etc... L'auteur donne des conseils tirés de la morale et du bon sens pour montrer quand, comment et où on peut se servir de ces différentes façons de converser.

Nous sommes ici devant une rhétorique toute nouvelle, qui ne s'alimente plus seulement de la rhétorique arabe pure, et de la Rhétorique et de la Poétique d'Aristote, mais qui se sert de la

sortes, claire et obscure. La première est évidente et n'a pas besoin de démonstration; la seconde se découvre et se démontre, ou par le syllogisme, ou par le témoignage. Dans le quatrième chapitre, l'auteur donne une idée, sommaire mais claire, du syllogisme et de ses différentes sortes, il l'analyse et profite de cette analyse pour expliquer la définition, la description, les catégories, et montrer le moyen de s'en servir en langue arabe; il dit, du reste, qu'il emprunte tout ce chapitre aux ouvrages de logique. Le cinquième chapitre traite du témoignage. Il y en a deux sortes: l'une implique la certitude; l'autre la probabilité. L'auteur suit ici les juristes et les théologiens musulmans, avec un penchant nettement chiite. Dans le sixième chapitre il résume la deuxième sorte d'expression: c'est un résultat de la première; aussi l'auteur n'en dit rien de nouveau; le syllogisme et le témoignage produisent en nous une certitude, une probabilité ou bien un sophisme; nous sommes tenus d'accepter la première aussi bien en croyance qu'en action, de refuser la troisième, et de prendre des précautions avant d'accepter ou de refuser la deuxième. Tout cela est conforme aux règles juridiques et théologiques, toujours avec un penchant chiite. Le septième chapitre définit la troisième sorte d'expression, qui implique au fond la quatrième, à savoir la parole et l'écriture. Il y a deux sortes de parole: la première est claire et se comprend par elle-même, la seconde est obscure: il faut, pour la comprendre, ou bien le raisonnement, ou bien le témoignage; les exemples sont tirés du Coran. L'auteur résume ensuite tout ce qui concerne la proposition; il y a des qualités qui sont communes à la proposition dans toutes les langues, d'autres qui lui sont particulières selon la langue. L'auteur se sert de la logique, de la jurisprudence et de la théologie pour énumérer les premières. Dans les chapitres VIII, IX, X et XI, il emprunte à la grammaire certaines règles concernant la dérivation, la formation du nom et du verbe. Il n'y a là d'ailleurs aucune originalité quant au fond, c'est une imitation pure et simple des chapitres XX et XXI de la Poétique. Les chapitres XII à XXIV traitent de la comparaison, de l'allusion et de ses différentes circonstances, du symbole, de l'insinuation, de la métaphore, des paraboles, de l'énigme, de la suppression d'une phrase ou d'une partie de la phrase, du détournement, de l'exagération, de la coupure, de la reprise, de l'inversion, de l'invention et de l'emprunt. L'auteur s'appuie ici sur Aristote. Dans le chapitre XXV il divise la parole en vers

Les littérateurs arabes blâmeront plus tard plus ou moins violemment la partie philosophique du livre de Ḳudāma et exploiteront à l'excès la partie purement rhétorique. Ils la prendront même comme modèle et essaieront de découvrir d'autres figures et ornements en plus des vingt que Ḳudāma a énumérés. Abū Hilāl par exemple les porte, à la fin du IVe siècle, à trente cinq (1).

Une deuxième tentative de l'esprit philosophique pour légiférer en matière littéraire est à la fois très hardie, très large et très originale. On la trouve dans le manuscrit de l'Escurial que la Faculté des Lettres du Caire présente aujourd'hui dans ce volume. Ce manuscrit, qui a pour titre "Naḳd al-Nat͟hr" (critique de la prose), est attribué à ce Ḳudāma dont nous venons de parler; mais à la lecture on s'aperçoit que Ḳudāma ne peut pas l'avoir écrit. C'est l'œuvre d'un chiite très convaincu qui avait déjà écrit plusieurs ouvrages de théologie et de droit qu'il mentionne et auxquels il renvoie avec complaisance. Brockelmann pense que c'était un élève de Ḳudama nommé Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. Aiyūb (2). C'est une question que mon collègue ʿĀbbadi traite ailleurs. Je me contente ici de donner de ce livre une analyse sommaire, mais qui sera plus que suffisante pour démontrer l'importance des prétentions que la philosophie grecque s'arrogeait sur la rhétorique arabe au IVe siècle.

Dans le premier chapitre, l'auteur pose comme principe que l'homme se distingue par la raison, qu'il y a deux raisons, la première innée, la seconde acquise, et il compare la première au corps, la deuxième à la nourriture. Il démontre ensuite que la parole est l'interprète de la raison. Dans le deuxième chapitre, il distingue quatre sortes d'expression: 1°. l'expression des choses par elles-mêmes, 2°. les idées que l'intelligence déduit des choses, 3°. la parole par laquelle les hommes se communiquent les idées, 4°. l'écriture par laquelle les hommes se communiquent la parole. Et l'auteur trouve dans le Coran de quoi prouver l'existence et l'excellence de chacune des quatre expressions. Dans le troisième chapitre il explique que l'expression des choses par elles-mêmes est de deux

---

(1) Voir Kitāb al-Ṣinaʿatain p. 201 et suivantes.

(2) Voir Encyclopédie de l'Islam, article Ḳudāma b. D͟jaʿfar.

qui appelaient poésie les vers traitant de la physique[1]. Pour lui, le rythme et le sens ne suffisaient pas pour constituer la poésie.

On peut continuer la lecture de Ḳudāma, on ne trouvera dans son livre aucune trace de la fameuse théorie de l'imitation qui est l'essence même de la Poétique: c'est donc que notre auteur n'a pas connu l'ouvrage, qui n'était pas encore traduit au moment où il écrivait, ou qu'il ne l'a pas compris s'il l'a lu dans le texte, ou dans une traduction syriaque.

Par contre, il connaissait parfaitement la Rhétorique, en comprenait et appliquait à la poésie arabe tout ce qui était susceptible de lui profiter. D'abord tout ce qui concerne l'élocution: comparaison, métaphore, antithèse, rythme etc... Ensuite toute la partie qui touche à la morale et aux passions dans la Rhétorique, est bien utilisée dans la poétique de Ḳudāma: comment on peut louer, comment on peut faire la satire. Ḳudāma fait un effort amusant pour ramener les autres genres poétiques à la louange et à la satire pour pouvoir les soumettre à la théorie d'Aristote concernant le genre oratoire épidictique; en effet, pleurer un mort, c'est le louer. par conséquent il faut appliquer ici les règles de la louange, sauf que vous employez le verbe au passé et non au présent; ne dites pas il est courageux, ou généreux, mais il fut courageux ou généreux; se plaindre d'un ami, c'est une sorte de satire; seulement atténuez de façon à ne pas perdre son amitié; chanter l'amour d'une femme ou sa beauté, c'est la louer, seulement en sachant choisir les idées et les mots susceptibles de la toucher et de l'attendrir. Ici la théorie de la convenance entre le discours et celui à qui il s'adresse intervient tout naturellement.

Une autre théorie d'Aristote que Ḳudāma utilise avec beaucoup de conviction, est celle de l'exagération, qu'Aristote permet, comme on sait, aux poètes et même aux orateurs dans certains cas. Ḳudāma en fait le privilège du vrai poète et attaque violemment les partisans de la modération en disant qu'on n'a pas le droit d'exiger du poète en tant que poète d'être vrai ni même d'être moral.

On le voit, cette première tentative de l'esprit hellénistique pour dominer la littérature arabe se contente de dominer la poésie et ne s'appuie que sur la Logique et la Rhétorique du fondateur du Lycée.

(1) Poétique, chap. I, parag. VI.

une poétique et une rhétorique. Pour eux, la seule différence entre la poésie et la prose provient du rythme et de la rime; or il y a une science spéciale qui traite de ces deux objets; prose et poésie ont une part égale à l'élocution; donc ce qu'on peut dire de l'une, on peut parfaitement l'appliquer à l'autre; les figures de rhétorique valent pour l'une et pour l'autre; la différence n'est au fond que quantitative.

Cependant la première manifestation de cette législation philosophique pour la littérature est une poétique, "Naḳd al-Shiʿr" de Ḳudāma b. Djaʿfar. Ḳudāma était un chrétien converti à la fin du IIIe siècle, probablement pour améliorer sa situation à la chancellerie de Baghdād. Il cultivait la philosophie et particulièrement la logique; il écrivit de nombreux traités touchant des sujets différents, aussi bien administratifs que littéraires. Son "Naḳd al Shiʿr" (dont le manuscrit qui se trouve à Koprülü, fut publié à Constantinople en 1302 de l'hégire) fut utilisé par tous les auteurs postérieurs à Ḳudāma sans toutefois qu'ils lui en fussent plus reconnaissants. A la lecture, on s'aperçoit dès le premier chapitre qu'on a affaire à un esprit tout à fait nouveau. D'abord la définition de la poésie et l'analyse de cette définition sont de pure scholastique: "la poésie, dit-il, est une parole rythmée, rimée, qui a un sens. Le mot "parole", c'est le genre qui comprend vers et prose. Le mot "rythmée" est une différence qui exclut la prose libre. Le mot "rimée" est une autre différence qui exclut la prose rythmée. Le mot "qui a un sens" est une troisième différence qui exclut les paroles rythmées et rimées qui ne disent rien".

"Puisqu'il en est ainsi, continue Ḳudāma, on conçoit facilement que la poésie n'est pas nécessairement bonne ni mauvaise. C'est un art comme les autres, qui peut donner la mauvaise production, la moyenne et la bonne, il en est donc d'elle comme des autres arts, il faut y avoir des règles pour distinguer les bonnes et les mauvaises productions"(1).

Si on discerne dans ce passage l'esprit philosophique à l'excès, on est sûr que l'auteur ne connaît pas, ou du moins ne copie pas, la Poétique d'Aristote. On sait en effet qu'Aristote y blâme ceux

(1) Naḳd al-Shiʿr, p. 3.

très rarement. Tant que ces théologiens cultivèrent la littérature arabe et puisèrent à sa source vive, leur rhétorique garda une empreinte littéraire très forte et peu philosophique. Du jour où ils s'occupèrent plus de philosophie que de littérature, leur rhétorique devint plus philosophique que littéraire. Déjà, au V[e] siècle, lorsque ʿAbd al-Ḳāhir écrit son "Asrār al-Balāgha" (secrets de l'éloquence), qu'on considère comme le chef d'oeuvre de la rhétorique arabe, c'est un philosophe qui écrit; un philosophe qui écrit bien, mais en commentateur d'Aristote, et l'on sent dans son livre les germes d'une scholastique qui va tuer définitivement la rhétorique arabe un siècle plus trad. Nous reparlerons du livre d'ʿAbd al-Ḳāhir. Revenons pour le moment à la seconde moitié du III[e] siècle pour essayer de voir comment se développa l'autre rhétorique, celle qui était grecque.

III

Remarquons tout d'abord que les philosophes arabes n'ont pas mieux compris que les théologiens et les rhéteurs la plus grande partie de la Rhétorique d'Aristote. Ils ignoraient comme eux tout de l'hellénisme, à part, bien entendu, la philosophie. Les assemblées politiques, démocratiques ou aristocratiques, le régime judiciaire grec, étaient fort étrangers aux Arabes qui ne connaissaient comme forme de gouvernement que le Khalifat, comme régime judiciaire que le tribunal d'un juge unique. Aussi ne se sont-ils pas fait une idée claire du genre oratoire politique ni du genre oratoire judiciaire. Par contre ils étaient bien familiarisés avec les discours d'apparat qui se prononçaient souvent dans les grands jours devant les Khalifes, les princes et les dignitaires de l'Etat. Tout comme les littérateurs, ils ont bien compris la partie de la Rhétorique qui parle de l'élocution; mais mieux qu'eux ils ont compris ce qu'Aristote y dit de la morale et des passions, sans toutefois en avoir saisi la portée littéraire. Aussi n'ont-ils pas prétendu imposer la Rhétorique d'Aristote telle quelle aux écrivains arabes, encore moins la Poétique, qui fut traduite plus tard, au IV[e] siècle, par Mattā b. Yunus, et qui ne fut comprise par personne, comme nous allons le voir tout à l'heure. Ils ont voulu fonder pour la langue arabe une rhétorique rationnelle, basée sur la philosophie tout d'abord. N'ayant compris d'Aristote que ce qu'il dit de l'élocution, ils ne font guère de différence entre

rhétorique arabe, vous trouverez cet exemple, sauf qu'Achille est remplacé par le nom arabe classique en rhétorique et en grammaire: Zaid; les Arabes avaient compris cet exemple-là.

Le fait est que la Rhétorique d'Aristote a rebuté les auteurs arabes sans toutefois cesser de les intéresser à l'extrême. Ignorant tout à fait les institutions et la littérature grecques, ils ne pouvaient comprendre ni les genres oratoires, ni tout ce qui s'y rapporte, ni les exemples qu'Aristote tire des chefs-d'œuvres de la littérature grecque. Par contre, d'autres chapitres leur parlaient de choses qui leur étaient familières, qu'ils trouvaient constamment dans leur propre poésie. Ils rencontraient aussi çà et là des idées qui leur étaient accessibles, d'une portée générale et d'une utilité incontestable, aussi bien pour les poètes que pour les prosateurs. Pourquoi n'auraient-ils pas assimilé de cette œuvre difficile tout ce qui convenait à leur esprit et à leur littérature? C'est, je crois, ce qu'ils ont fait, et de façon vraiment admirable. Dans aucune des sciences empruntées à l'étranger l'assimilation n'a jamais été aussi parfaite, surtout à la fin du III[e] siècle et pendant tout le IV[e]. La rhétorique est alors une science tout à fait arabe, arabe par l'esprit, arabe par la structure, arabe par les exemples; on se tromperait tout à fait si on n'était pas prévenu, et on s'explique que quelques auteurs arabes aient cru sincèrement que leur rhétorique ne devait rien à l'étranger. "Et pourquoi pas? comparaison, métaphore, antithèse se trouvent dans toutes les langues; la littérature arabe en est pleine; on les trouve dans la poésie préislamique, dans le Coran, dans la poésie islamique; personne ne peut prétendre que les poètes et les orateurs arabes aient attendu le philosophe grec pour leur apprendre à faire des comparaisons ou des métaphores; et puisque poètes et orateurs ont découvert tout seuls ces figures, pourquoi les savants critiques ne les auraient-ils pas découverts dans leurs œuvres littéraires?" Ainsi, ou à peu près, parlait Ibn al-Athīr (1) au VII[e] siècle.

Cependant cette rhétorique conservatrice n'a pas pu résister trop longtemps à l'accaparement de l'esprit grec. Ce n'était vraiment pas commode. Fondée pour ainsi dire par les théologiens mu[c]tazilites, elle fut développée par eux et ne leur a échappé que

(1) Voir al-Mathal al-sā'ir (éd. Būlāk) p. 186.

deux : l'une arabe, conservatrice, ne touchant à la philosophie grecque qu'avec beaucoup de réserve et de circonspection, l'autre grecque, se réclamant ouvertement d'Aristote et s'exposant aux attaques violentes, au mépris cinglant des conservateurs.

On se tromperait fort, du reste, si on croyait que la rhétorique dite conservatrice a réussi à se mettre à l'abri de l'invasion hellénistique. Car ce serait une chose pour le moins étrange que le premier écrit de rhétorique systématique coincide avec la traduction de la Rhétorique d'Aristote. Probablement cette traduction faite par Isḥaḳ ibn Ḥunain parut après Djāḥiẓ, pendant la deuxième moitié du III^e^ siècle, étant donné que le traducteur mourut en 298. C'est justement à cette époque que le malheureux Khalife poète Ibn al-Muᶜtazz fit paraître son livre "al-Badīᶜ".

Je ne connais pas le livre d'Ibn al-Muᶜtazz, mais il est tellement cité par les auteurs qui l'ont suivi que l'on peut s'en faire une idée. C'était une énumération des figures de rhétorique, avec pour chacune d'elles beaucoup d'exemples anciens et contemporains, et des comparaisons entre ces exemples. Ibn al-Muᶜtazz avait réuni, dit-on, dix-huit figures. Or, lorsqu'on étudie ces figures telles qu'on les trouve chez son contemporain Ḳudāma et chez les auteurs qui suivirent, on ne peut pas n'y pas voir l'influence manifeste du troisième livre de la Rhétorique d'Aristote, ou plutôt de la première partie de ce troisième livre, qui touche à l'élocution. L'idée que ces auteurs arabes se faisaient de la comparaison, de la métaphore, de l'antithèse, du rythme, de la période, est à peu de chose près celle que nous trouvons dans cette partie de la Rhétorique. Les Arabes se gardèrent bien de prendre tous les exemples du Premier Maître, mais c'est simplement parce qu'ils ne les comprirent pas. En effet, ils donnent le même exemple une fois; lorsqu'il veut établir que la métaphore se base sur la comparaison, Aristote dit: "lorsque(Homère) dit en parlant d'Achille: il s'élança comme un lion, il y a comparaison–lorsqu'il a dit: ce lion s'élança, il y a métaphore; l'homme et l'animal étant tous deux pleins de courage, il nomme par métaphore Achille un lion"(1). Prenez n'importe quel manuel de

(1) Rhétorique L. III, ch. IV, par. I.

même de sa phrase accuse un hellénisme très visible dans la façon d'employer les épithètes et de les placer là où l'idée veut qu'elles soient placées, au risque de mécontenter un peu les grammairiens(1). On pourrait faire des remarques analogues à propos d'Aḥmed ibn Yūsuf, écrivain à la cour d'al-Maʾmūn, et dont l'origine copte ne fait pas de doute.

Assurément cette influence indirecte de l'hellénisme sur notre littérature lui fut profitable. Elle aurait pu l'être davantage si ceux qui propageaient la philosophie grecque avaient continué à être discrets, s'ils n'avaient pas aspiré à dépasser les limites spéculatives et à étendre leur pouvoir sur la littérature même, si surtout les traducteurs syriens ne s'étaient pas avisés de traduire la Rhétorique et la Poétique d'Aristote. Cela paraît paradoxal; c'est pourtant une vérité que du jour où l'esprit grec prétendit légiférer ouvertement pour les écrivains et les poètes, une réaction forte de la part de ceux-ci se produisit contre la Logique du Premier Maître. On s'en rendra compte en lisant ces trois vers d'al-Buḥturī à l'adresse des logiciens:

"Vous imposez à notre poésie les définitions de votre logique – fi donc! le mensonge de la poésie vaut mieux que votre véracité. Le grand Imruʾ al-Ḳais ne s'occupait pas de logique, ne se demandait pas ce que c'était, ni d'où elle venait. La poésie est un éclair dont le signe doit suffire, ce n'est pas le bavardage au discours trop long".

On s'en rendra compte aussi en lisant la préface du livre d'Ibn Ḳutaiba, "L'Art d'Ecrire" (Adab al-Katib), où l'auteur se moque, avec quelle dureté, des logiciens et de la division qu'ils donnent de la proposition.

Jusqu'ici, il n'y avait qu'une seule rhétorique arabe, jeune, maladroite, il est vrai, mais agréable, féconde, alliant avec harmonie les esprits arabe, persan et hellénistique. Désormais il y en aura

(1) Voir la lettre qu'il écrivit au nom du dernier Khalife umaiyade Marwān au prince héritier sur l'organisation de la guerre.

façon des Grecs. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, en lisant Djāḥiẓ, leur critique de la poésie et de la prose à une autre critique, purement arabe celle-là, qu'on trouve chez les philologues, chez Ibn Sallām (1) par exemple. On se rendrait compte alors des différences qui existent entre le pur esprit arabe resté presque nomade et l'esprit arabe fortement hellénisé.

L'influence hellénistique s'exerçait ensuite par l'intermédiaire des poètes d'origine étrangère plus ou moins hellénisés, soit que ces auteurs puisassent leur inspiration directement aux sources grecques, soit qu'ils utilisassent les ouvrages grecs de toutes sortes qui se traduisaient alors. Voyons par exemple Abū Tammām : on le disait fils d'un chrétien des environs de Damas (2), un marchand de vin qui s'appelait Théodose ; converti à l'islam, le poète changea, paraît-il, le nom de son père en "Aws" et se trouva une généalogie arabe dans la tribu de Ṭaiyiʾ. Sa poésie pourtant diffère beaucoup de la poésie arabe connue jusque là, non seulement parce qu'il abuse de la comparaison, des métaphores et d'autres figures de rhétorique, mais surtout parce qu'il s'éloigne de ses devanciers et de ses contemporains dans sa conception même de la poésie, dans le soin extrême qu'il porte à la précision des idées, à l'unité du poème, dans son amour bien marqué pour la description de la nature, et sa prédilection pour les idées philosophiques, qu'il sème dans ses vers, quel qu'en soit le sujet. Aussi a-t-il choqué ses contemporains, et on n'a pas encore fini de discuter les qualités et les défauts de cette poésie où l'influence hellénistique est incontestable.

On pourrait en dire autant de pas mal de prosateurs qui occupèrent de hautes fonctions à la cour des Umaiyades et à celle des ʿAbbassides. Si nous sommes sûrs qu'Ibn al-Muḳaffaʿ était Persan, nous ne savons rien sur l'origine de ʿAbd al-Ḥamīd, et quand on lit le peu qui reste de ses écrits, on ne peut pas se défendre d'y voir la marque indiscutable de l'hellénisme, autant dans les idées que dans la forme. C'est un des rares écrivains du IIe siècle qui ont vraiment compris la période comme les rhéteurs grecs. La forme

---

(1) "Classement des poètes".

(2) Voir sa biographie dans Ibn Khallikān.

surtout les idées, leur précision, leurs rapports entre elles et les mots. Déjà on y trouve l'idée, chère à Aristote, de la convenance qu'il faut établir entre le discours et les auditeurs.

Cette rhétorique pourrait tenir, si on voulait l'ériger en système, dans quatre chapitres bien courts :

(1) Indications concernant la bonne prononciation des lettres, les défauts provenant de la langue ou des dents, de l'étroitesse ou de la mauvaise conformation de la bouche.

(2) Indications touchant la pureté du langage, les rapports entre les mots, les défauts provenant d'une sonorité trop désagréable à l'oreille.

(3) Indications sur la phrase, les rapports entre les idées et les mots : clarté, concision, ampleur, convenance entre le discours et le sujet dont on parle.

(4) Indications concernant les attitudes et les gestes.

On le voit, le domaine de la rhétorique arabe jusqu'au milieu du III^{e} siècle est bien étroit. Il restait devant les critiques et les rhéteurs bien des champs à exploiter. Le progrès est mince, surtout quand on le compare au progrès réalisé par les grammairiens, mais il est quand même appréciable.

II

Jusqu'ici, la littérature arabe s'était fort bien accommodée de cet état de choses, et si l'élaboration d'une rhétorique systématique se faisait très lentement, la poésie et la prose évoluaient très rapidement et s'éloignaient fort de leur origine ancienne grâce à l'influence féconde de ces étrangers qui cultivaient à la fois les sciences et les lettres. L'héllénisme influençait la littérature pure d'une façon indirecte, d'abord par l'intermédiaire des théologiens mu^{c}tazilites, qui étaient les maîtres incontestés de l'éloquence arabe, et qui furent les vrais fondateurs de la rhétorique. Ils étaient très imprégnés de philosophie grecque, et si l'on ne peut pas assurer qu'ils étaient au courant de la rhétorique hellénistique, nul doute que leur esprit philosophique ne les disposât à concevoir l'art de la parole un peu à la

(3) En même temps une nouvelle classe intellectuelle commençait à se faire jour, celle des secrétaires et des écrivains à la cour. C'étaient pour la plupart des étrangers, des Persans, des Mésopotamiens, des Syriens et des Coptes, tous connaissant admirablement l'arabe, quoique le prononçant mal[1] quelquefois, et tous cultivés dans leurs langues. Ils tenaient l'administration, écrivaient pour les Khalifes et pour les hauts fonctionnaires. Ils introduisaient dans la langue arabe des manières étrangères et tenaient à ce que leurs subordonnés les imitassent. De là, rivalité entre ces écrivains, enseignement donné aux débutants, remarques notées sur l'art d'écrire. Aussi Djāḥiẓ déclare que pour lui, nul ne sait comme eux manier le parole et en faire l'interprète la plus fidèle, la plus éclairée et la plus prenante[2].

De l'effort des théologiens, des politiciens et des écrivains naît au IIme siècle la rhétorique arabe que représente le livre de Djāḥiẓ. Dire que c'est une rhétorique purement arabe serait exagéré puisqu'on voit l'apport incontestable des écrivains et des théologiens, qui sont en majorité des étrangers. Dire que c'est une rhétorique tout à fait étrangère ajustée à la langue arabe comme la rhétorique grecque fut ajustée à la langue latine serait aussi erroné. L'apport arabe ne peut pas être contesté. Les différences entre la langue du Coran et les langues étrangères qui avaient de la culture à cette époque sont telles qu'une simple adaptation d'une ou de plusieurs rhétoriques étrangères était impossible. Il n'est même pas exact de dire que jusqu'à la moitié du IIIme siècle, il y eut une rhétorique arabe vraiment constituée. Mais il y a eu un effort très appréciable et très fécond pour constituer cette rhétorique, arriver à en formuler quelques règles et à les enseigner dans les écoles[3]. On pourrait démêler trois éléments distincts: l'élément arabe, net et très clair[4], l'élément persan, ayant trait surtout à la finesse et à l'élégance de la parole et de l'attitude[5], enfin l'élément héllénistique,[6] touchant

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I, p. 11—12.
(2) „ I, p. 76.
(3) „ I, p. 75.
(4) „ I, p. 20—21, 22, 24, 32, 33, 37 40.
(5) „ I, p. 4—58—63—64.
(6) „ I, p. 75 et suiv.

époque, devient doctrinaire dans les deux grandes villes de l'Irak; ensuite par un puissant mouvement d'idées qui se produisit en même temps. Les mosquées de Baṣra et de Kūfa n'étaient pas seulement des lieux où les fidèles pratiquaient le culte et où les juges rendaient la justice: des professeurs y enseignaient aussi la langue, la grammaire, la "sunna" et la jurisprudence; des narrateurs y racontaient la "sīra", les conquêtes et les révolutions; des représentants des partis politiques et des sectes religieuses s'y donnaient rendez-vous pour s'affronter. Une foule diverse s'amassait autour de tous ces hommes. Il y avait là l'Arabe oisif, fier, ambitieux, épris d'éloquence, l'étranger cultivé, actif et mécontent; il y avait le musulman, le juif, le chrétien et l'adepte de Zoroastre. On comprend que ceux qui parlaient devant cette foule tenaient à être clairs, entendus de tous, convainquants et brillants. De là naquit une recherche minutieuse des qualités et des défauts de l'orateur, tant pour ce qui concerne la parole même que pour les attitudes et les gestes.

Le livre de Djāḥiẓ est plein des remarques qu'on notait en entendant ces discours. " L'un a bien parlé, il était aussi fort que son interlocuteur; mais il avait malheureusement perdu ses dents de devant, sa parole était désagréable, certaines lettres produisaient une sorte de sifflement, aussi fut-il vaincu (1) ".— "L'autre, qui ron, nonçait les *r* en "ghain", avait une très mauvaise diction; aussi s'astreignit-il à supprimer les *r* de ses discours; il y réussit et fit l'admiration de tous ses auditeurs " (2).— " Un autre parlait sans bouger, sans remuer aucun de ses membres, sans faire passer aucune expression sur son visage, on aurait dit que sa parole sortait d'un roc" (3).— "Un quatrième gesticulait, flattait sa barbe, répétait de temps en temps certains mots: m'entendez-vous, holà, écoutez bien" (4).

Ainsi, petit à petit, on était arrivé à formuler certaines règles touchant les idées, les mots et les attitudes, et nous les trouvons éparpillés dans le livre de Djāḥiẓ.

---

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I, p. 34.
(2) ,, I, p. 8.
(3) ,, I, p. 31.
(4) ,, I, p. 26, 62-63.

Il n'est donc pas sans avoir entendu parler de littérature et de rhétorique étrangères. Mais très probablement il n'en avait que des idées vagues et peu précises; il en connaissait des préceptes plutôt que des règles, des bribes plutôt que des livres. A coup sûr, il ne connaissait rien de la Rhétorique d'Aristote. Les rares fois où il parle du Premier Maître, il n'en cite que la fameuse définition: "l'homme est un animal parlant."

Cependant les Arabes ne se trompent pas quand ils considèrent Djāḥiẓ comme le fondateur de la rhétorique arabe. Ce n'est pas qu'on puisse attribuer à son effort personnel d'avoir découvert telle ou telle règle de la rhétorique; la personnalité très forte de Djāḥiẓ est presque effacée dans son livre "al-Bayān wa'l-Tabyīn". Mais il a le grand mérite d'avoir réuni une foule de préceptes qui représentent bien l'idée que les Arabes se faisaient de la rhétorique au IIe siècle et dans la première moitié du IIIe et qui nous permettent, sinon de préciser l'histoire de la rhétorique arabe dans ses origines, du moins de nous en faire une idée approximative. Trois conclusions se dégagent très nettement de la lecture, parfois pénible, de ce livre touffu et incohérent:

(1) Les Arabes, depuis la fin de l'époque pré-islamique, soumettaient la parole à une critique rudimentaire mais très souvent juste parce qu'elle s'appuyait sur le bon sens. Ils allaient même jusqu'à découvrir des défauts techniques dans la versification et à formuler quelques conseils à l'usage des poètes et des orateurs. Ils mettaient par exemple les poètes en garde contre tels défauts de la rime, savaient leur reprocher des exagérations et des défaillances, exigeaient de l'orateur certaines attitudes, lui recommandaient d'être concis ou loquace selon les circonstances, de commencer son discours par la louange de Dieu et de l'orner de quelques versets du Coran. Le livre de Djāḥiẓ est parsemé de citations, vers et prose, touchant cette ébauche de critique et remontant toutes à la fin de l'époque djāhilite et au Ier siècle de l'hégire.

(2) A partir du IIe siècle, les Arabes commencèrent à réfléchir sérieusement sur l'art de manier la parole. Ils y ont été amenés d'abord par la lutte des partis politiques qui, précisément à cette

Pour les Hindous, ils ont, dit toujours Djāḥiẓ, des idées mises en écrit, des livres mis en volumes, sans les attribuer à un auteur quelconque; c'est une sorte de sagesse éternelle qui passe d'une génération à une autre. (1)

Pouvons-nous déduire de tout ce passage que notre grand rhéteur ignorait vraiment les littératures étrangères? Oui, évidemment, si nous ne connaissions notre homme, son amour du paradoxe et son zèle ardent et sincère pour défendre les Arabes contre leurs détracteurs étrangers, au risque même de tomber dans la contradiction. En effet, en écrivant toutes ces étrangetés, Djāḥiẓ avait oublié, ou voulu oublier, que dans la première partie de ce même livre il racontait comment les peuples étrangers concevaient l'éloquence. On a dit au Persan, explique Djāḥiẓ: "en quoi consiste l'éloquence?" Il répondit: "dans la connaissance exacte du rattachement et du détachement des phrases". Ayant posé la même question au Grec, celui-ci lui dit: "dans la justesse de la division et le bon choix du mot". Le Romain répondit: "dans la bonne improvisation, quand on est pris au dépourvu, et dans la richesse des idées, quand on est obligé d'allonger le discours". Quand ce fut le tour de l'Hindou, il déclara: "l'éloquence, c'est l'art d'être clair, de bien saisir l'occasion quand elle se présente, et de savoir insinuer quand vous ne pouvez pas être franc." (2)

Djāḥiẓ raconte aussi qu'un de ses amis, Maᶜmar Abu'l-Ashᶜath, demanda à Bahlah, un des médecins hindous que Yaḥyā le Barmécide fit venir de l'Inde: "en quoi consiste l'éloquence chez les Hindous?". Le médecin répondit: "Nous avons sur cet art une page écrite que je ne pourrais pas vous traduire, n'ayant pas exercé ce métier".— "J'ai montré, dit Maᶜmar, cette page aux interprètes, et voilà ce qu'elle contenait". Et Djāḥiẓ nous en rapporte la traduction, du moins en partie. (3)

---

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn III, p. 12.
(2) ,, I, p. 49.
(3) ,, I, p. 51 - 52.

LA RHÉTORIQUE ARABE*
de Djaḥiẓ à ʿĀbd al-Ḳâhir

I

Partant en guerre contre les Shuʿūbīyas, Djāḥiẓ, vers le milieu du IIIe siècle, déclare avec une fougue amusante par sa naïveté, que les Grecs n'ont jamais eu un orateur véritable. Il daigne leur reconnaître la prépondérance en philosophie. Mais Aristote lui-même n'avait pas, d'après lui, la langue déliée et ne savait pas s'exprimer avec éloquence, bien qu'il connût à fond l'art de la parole, ses qualités et ses parties. L'on dit, continue Djāḥiẓ, que Galien était le meilleur parleur de son temps; cependant on ne nous dit pas qu'il fut orateur ou éloquent en aucun genre. (1)

Plus loin, Djāḥiẓ affirme que le "badīʿ", mot qui signifie à cette époque toutes les figures de la rhétorique, était une chose particulière aux Arabes et absolument ignorée des autres peuples. (2)

Quant aux Perses, Djāḥiẓ leur reconnaît de l'éloquence, mais il pense que c'est une éloquence artificielle, voulue, recherchée, à laquelle l'orateur n'arrive qu'après beaucoup d'études, de réflexion, et en essayant d'imiter ses devanciers, alors que l'éloquence arabe est spontanée, naturelle, telle l'eau sortant d'une source. Au reste, on n'est pas sûr de l'authenticité des livres attribués aux Perses et on devrait se mettre en garde contre les écrivains musulmans d'origine persane tels qu'Ibn al-Muḳaffaʿ, ʿAbd al-Ḥamīd, Abū ʿUbaid Allāh et d'autres, qui pouvaient fabriquer ces livres et les attribuer aux anciens. (3)

(*) Etude présentée au XVIIIme Congrès des Orientalistes à Leiden le 11 Septembre 1931.

(1) Al-Bayān wa 'l-Tabyīn III, p. 12.

(2) „ „ 212.

(3) „ „ 13.

LA RHÉTORIQUE ARABE

de Djaḥiẓ à ʿAbd al-Ḳâhir

PAR

ṬAHA ḤUSSAIN

UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres

15me Fascicule

NAḲD AN-NATHR

Par

Ḳudama B. Dja'far

Al Kātib Al-Baghdādī

Édité par

ṬAHA ḤUSSAIN
Ex-doyen de la Faculte des Lettres

'Ā. Ḥ. EL-'ĀBBADI
Prof-adjoint a la Faculte des Lettres



LE CAIRE
Imp. de la Bibliothèque Égyptienne
1933

مطبوعات كلية الآداب

الثمن

كتاب أمثال سليمان الحكيم (باللغة القبطية) نشره الأستاذ جورجى صبحى ١٥

الأستاذ جراندور :

أثينا فى عهد أغسطس (باللغة الفرنسية) ٣٥

هيرود أتيكوس (باللغة الفرنسية) ٧٥

معجـزة دلف (باللغة الفرنسية) ١٥

حرب الإسكندرية (باللغة الفرنسية) ٢٥

أثينا من عهد طباريوس الى عهد تراجان (باللغة الفرنسية) ٧٥

الأستاذ جويدى : علم اللغة العربيـة الجنوبية القديمة (باللغتين العربيـة واللاتينية) ٢٠

حنين بن إسحاق (نشره الدكتور ماكس مايرهوف): كتاب العشر مقالات فى العين (باللغتين العربية والانجليزية) ٤٥

ثابت بن قرة (نشره الأستاذ جورجى صبحى) : كتاب الذخيرة فى الطب (باللغة العربية مع مقدمة وتعليقات باللغة الانجليزية) ٣٠

الأستاذ لالاند : محاضرات فى الفلسـفة "الحكم بقيمة الأشياء" (باللغتين العربية والفرنسية) ١٠

الأستاذ فيكبييف : فيضان النيل فى عهد الملك طهارقة (باللغة الفرنسية) ٥٠

الأستاذ سليم حسن :

قصيدة بنتاؤور (باللغة الهيروغليفية) ٨٠

تقرير عن حفريات الجامعـة باهرام الجـيزة ١٩٢٩ — ١٩٣٠ (باللغة الانجليزية)... ... ... ١٦٠

الأستاذ أوسوالد منجن ومصـطفى عامر : حفريات الجامعـة المصرية فى المعادى (باللغة الانجليزية) ٦٠

وتباع هـذه الكتب بمكتبة الجامعـة المصرية بحدائق الأورمان بالجيزة وتمنح المكتبات تخفيضا قدره ٣٠٪

UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres

15^me^ Fasciule

NAḲD AN-NATHR

Par

Ḳudama B. Dja'far

Al Kātib Al-Baghdādī

Édité par

ṬAHA ḤUSSAIN
Ex-doyen de la Faculté des Lettres

'Ā. Ḥ. EL-'ĀBBADI
Prof.-adjoint à la Faculté des Lettres

LE CAIRE
Imp. de la Bibliothèque Égyptienne
1933